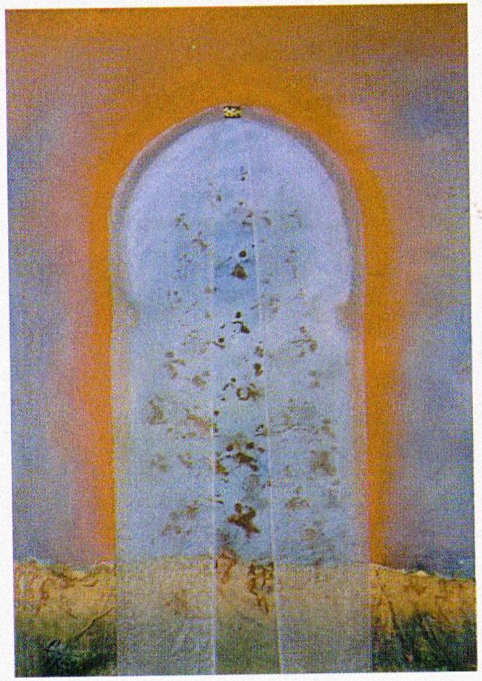
د. نور الدين الزاهي

المقدس والمجتمع



أفريقيا الشرق

المقدس
والمجتمع

تأليف : نور الدين الزاهي
عنوان الكتاب : **المقدس والمجتمع**
رقم الإيداع القانوني : 2011Mo/0238
ردمك : 978-9981-25-767-2
أفريقيا الشرق - المغرب
159 مكرر، شارع يعقوب المنصور - الدار البيضاء
• المطبعة: الهاتف : 04 95 25 0522 / 13 98 25 0522 الفاكس : 20 29 25 0522
• النشر والتصفيف الفني : الهاتف: 53 67 29 0522 / 54 67 29 0522 الفاكس: 72 38 48 0522
البريد الإلكتروني : E.mail : africorient@yahoo.fr

د. نور الدين الزاهي

المقدس والمجتمع

أفريقيا الشرق

تقديم

تتسم علاقة المقدس بالمجتمع بالمغرب داخل السياق الذي اشتغلنا فيه بتوسط العنف. عنف تشكل التضحية بأسسها الدينية والمتخيلة وبتجلياتها الطقوسية والسياسية، شكل انطراحه ونموذج حله وإيقافه.

هاته العلاقة المتوسطة بفعل التضحية تحكمها ثلاث استراتيجيات وتوجهها ثلاث مؤسسات، وتنهل شرعيتها من ثلاث قيم كبرى.

1 - الاستراتيجيات:

- **استراتيجية الإسلام النبوي** بوصفها مرتكز ومرجعية إسلام الدولة أو الإسلام الرسمي والتي تبني تلك العلاقة على استرايجية التغليف والإدماج، إدماج مكونات القدس السابقة على الإسلام داخل المقدس الإسلامي ومن تم إخضاعها لتراتبات جديدة مؤسسة على فعل التغليف : تغليف التضحية بالصلاة وطقس العيد بطقس الحج والقيادة السياسية بالإمارة الدينية.

- **استرايجية إسلام الجماعة الدينية السياسية** أو الإسلام السياسي والتي تنبني على **مبدأ التنفيذ**، تنفيذ الأمر الإلهي العابر عبر لسان الشيخ - المرشد والأمير. الأمر الذي يجعل من التضحية فعلا معادلا للشهادة بماهي طلب للموت وللجهاد بما هو قتل.

- **استراتيجية إسلام الطرق أو الإسلام الطقوسي** والتي تنبني على مبدأ الإظهار والمسرحة التأويلية بما هي تأويل جسدي تشخيصي لفعل التضحية الأمر الذي يجعل هاته الأخيرة فعلا طقوسيا رمزيا.

2 - المؤسسات :

ثلاث استراتيجيات تعتمل داخل ثلاث مؤسسات رمزية دينية سياسية وتوجهها :

- **مؤسسة الإمام المصلي** أو النواة الصبة التي تجسد داخل المجتمع المغربي الإستراتيجية الأولى في صيغة إمارة المؤمنين، مؤسسة تشكل محور الحقل الديني السياسي ومعياره ومرجعيته وقمة تراتباته، بل إن المؤسسات الأخرى مثل مؤسسة المضحي التي تجسدها القيادة السياسية ومؤسسة الجهاد تخضعان في توجيهاتهما الكبرى لهاته المؤسسة.

- **مؤسسة الإمام المضحي** (الزعيم السياسي-الديني) وتجسد الشكل المؤسساتي لإستراتيجية التنفيذ التي تحكم التأويل السياسي الديني للجماعة الدينية السياسية. إنها المؤسسة التي تشكل داخل هاته الإستراتيجية قمة التراتب على اعتبار أنها معيار شرعية باقي المؤسسات الأخرى.

- **مؤسسة الولاية الصوفية** وهي المؤسسة التي تجسد داخل المجتمع استراتيجية الإظهار والمسرحة الطقوسيتَيْن والصلاحيتين مثلما تجعل من الولاية والصلاح قمة التراتب ومرجعية الشرعية الدينية.

3 - قيم الشرعية :

استراتيجيات ومؤسسات ثلاث تمحور شرعيتها حول قيم ثلاث : الشرف والجهاد والبركة.

- تنهل مؤسسة الإمام المصلي شرعيتها من قيمة الشرف، بما هو انتماء سلالي بيولوجي «للإمارة» النبوية. إن الشرف بهذا المحمول بقدر ما يشكل مصدر شرعية وسيادة وسمو إمارة المؤمنين (مؤسسة الإمام المصلي)، بقدر ما يشرع لاحتكارية الحقل الديني-السياسي ومركزته حول الإمام المصلي، الشريف سليل النبي.

- ترتكز مؤسسة الإمام المضحي (مؤسسة الأمير المرشد المجاهد) داخل الإستراتيجية التأويلية للجماعة الدينية السياسية على قيمة الجهاد بما هو تضحية سياسية فعلية وطلب مسبق للموت والشهادة، مثلما تجعله أس شرعية الإمامة الدينية-السياسية. إن الجهاد يفرغ الشرف من محموله السلالي البيولوجي ليحوله إلى شرف جهادي) ووراثة روحية للإمارة النبوية (مبتدؤه ومنتهاه طلب الموت لأجل إقامة دولة الخلافة على منهاج النبوة).

- إذا كانت مؤسسة الإمام المصلي تمحور مصادر شرعيتها الدينية السياسية حول الشرف السلالي، ومؤسسة المضحي تمركز تلك المصادر حول الجهاد، فإن مؤسسة الولاية الصوفية الصلاحية تكثف شرعيتها في نواة وقيمة البركة بما هي قيمة مركبة ومجاوزة للقيم الأخرى. لا تنفي البركة الشرف أو الجهاد لكنها تخضعها لسلطانها القدسي وقوتها المبهمة والسرية.

ثمة إذن ثلاث استراتيجيات موجهة ومنفذة، وقيم منتجة للشرعية تفسر في رأينا كيفيات وأشكال الاستمرارية والتغير في الآن نفسه بين مكونات الحقل الديني السياسي بالمغرب في علاقتهما ببعضها، وكذا في أنماط صلاتها بالمجتمع.

يستحضر الإمام المصلي (أمير المؤمنين) البركة والوراثة الروحية المجاهدة إلى جانب الشرف السلالي، مثلما يستحضر الإمام المضحي (أمير ومرشد الجماعة) البركة والشرف السلالي إلى جانب الوراثة الروحية المجاهدة، ويستحضر شيخ الطريقة الشرف السلالي والوراثة الروحية المجاهدة إلى جانب البركة، وهو ما يجعلهم جميعا متجذرين في نفس مراتع ومناهل الشرعية، لكن هذا الجذع المشترك المرسخ للاستمرارية ينتج متغيراته عبر آليتي التراتب والسيطرة التي يمنحها كل طرف لإستراتيجيته الموجهة وقيمته المنتجة للشرعية ومؤسسته المشرعة والمنفذة، وهو ما يجعل توتراتهم في العلاقة بالمجتمع والجمهور هي نفسها توترات الحقل الديني السياسي ذاته سواء في امتداداته التاريخية العمودية أو تجلياته المجتمعية الأفقية.

الفصل الأول

المتخيل والمقدس

I - المتخيل والمجتمع

1 - المتخيل.

تتسم لفظة المتخيل بصعوبة التحديد والتعريف القاموسيين. فالجواب عن سؤال ما المتخيل؟ لن يلقى تعريفا موحدا وواحدا، على اعتبار شساعة مجاله ودينامية مكوناته وكذا صلته العضوية بالرمزي سواء كان حركيا - شعائريا، أو لفظيا - حكائيا، أو بصريا- أيقونيا. من بين ما يؤشر على شساعة مجال المتخيل تعدد وتقارب واختلاف المفاهيم التي تتوزعها مجالات معرفية متعددة، أدبية وفلسفية وصوفية وإبستمولوجية وسيميولوجية... الأمر الذي يجعلها حاملة لتاريخ دلالي من جهة، ومشغلة لهذا التاريخ، حسب خصوصية كل مجال على حدة، من جهة أخرى. إضافة إلى ذلك تتأسس هاته المفاهيم على سؤال أكبر يتجسد في الكيفيات التي يدرك بها الإنسان عالمه وعلاقته وصلاته بما يوجد تحت يده، وما يوجد خارج مجاله الإدراكي- العيني. بسبب كل ذلك يمكن اعتبار المتخيل الفضاء المشكل من الكيفيات المتعددة التي يهب بها الإنسان المعنى للأشياء، وذلك قصد تملكها دلاليا وماديا. إنه المجال الذي

يتعالى به وفيه عن طبيعته الحسية، وكذا عن حسية ما يحيط به، نحو التصور والمتمثل والترميز والحكي [1].

هذا التعالي الذي يسم المتخيل، وهو تعال ناتج عن ملء الأشياء بمعنى مخالف لحسيتها، من مثل ملء مكان ما بعان ودلالات قدسية أو عجائبية، لا يعني بتاتا أن إنتاج الصور والرموز والحكايات والأساطير بكل مستلزماتها الشعائرية يتم دفعة واحدة، أو أنه قد تم في لحظة ما من لحظات التاريخ الإنساني، وتوقف ليظل حاضرا فقط في شكل مخزون جامد ومتحفي قابل للدراسة والتنقيب ليس إلا. وهو لا يعكس لحظة قائمة بعينها ينتهي بمجرد العبور إلى لحظة تاريخية أو اقتصادية مغايرة. بل عكس هذا وذاك يعتبر «المتخيل خلقا دائما، غير متوقف أو محدد (اجتماعي، تاريخي، مادي) للصور والأشكال التي انطلاقا منها وحدها سيكون للأشياء وجود ما »[2].

يؤكد كاسطورياديس بفضل هذا التسطير على الدينامية الخلاقة للمتخيل، والتي تزيد من صعوبة تحديده في تعريف قاموسي ثابت من جهة، وتمنحه قوة الاستمرارية، وكذا اختراق لحظات العيش والتمثل المتفاوتة زمانيا ومكانيا من جهة ثانية.

تطرح دينامية المتخيل هاته مشكلة كبرى أمام التعامل القاموسي، على اعتبار أن أدوات إنتاج المتخيل (صور، رموز ...) تتلون بألوان العيش التاريخي لكل مجتمع وثقافة، مثلما تنهل درجات فعلها المعلن والخفي في سياق كل مجتمع من لحظات شدته أو قوته، ومن

---

1 - ج . دوران : الأنثروبولوجيا ، رموزها ، أساطيرها ، أنساقها ، ترجمة د . مصباح الصمد . المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، الطبعة الثانية ، 1993 ، ص :361 .

2 - Castoriadis. C, l'institution imaginaire de la société, seuil, 1975, p : 7.

درجات تاريخية، وكذا من درجات الارتباط أو الانفصال عن هاته التاريخية.

في هذا السياق يقترح أ. إيكو إبدال الاعتماد على القاموس، رغم أهميته، بالاعتماد على الموسوعة. فإذا كان القاموس يمنح المقابل الموجود للفظة ما، فإن الموسوعة تمكن من معرفة الكيفية التي يرتبط بها الأفراد داخل ثقافة معينة بهاته اللفظة، وكذا أنماط التأويل الحياتي للعلاقة القولية بالأشياء. فالموسوعة هي النظام الثقافي الذي ينهل منه كل نظام رمزي دلالته واستعارته، ومن ثم الإطار الذي يسمح بالفهم. يعرف أ. إيكو كلا من القاموس والموسوعة قائلا : «إن القاموس لا يتضمن سوى المعلومة التي سيحصل عليها مستمع مثالي في حالة بعثه لرسالة مجهولة»[3] في حين «أن الموسوعة بمثابة مكتبة المكتبات بالمعنى الذي تكون فيه أرشيفا لكل المعلومات غير اللفظية المسجلة بكيفية أو بأخرى». [4]

بفضل هذا التمييز يوجه أ. إيكو البحث في المتخيل والرمزي ناحية ما هو ثقافي. الأمر الذي من مؤدياته الاعتراف بدينامية واختلافية المتخيل الناتجة عن تشابك مكوناته وانغراسها في أنماط العيش الثقافي والتاريخي لكل جماعة إنسانية.

القاموس مفيد لكن لابد من اعتبار إفادته ونفعه في حدود كونه صرحا مبنيا وموضوعا[5]، في حين أننا مع الموسوعة نحال على النواة الصلبة التي تمكن من الفهم. والتي ينعتها نفس الباحث

3- Eco. E, Sémiotique et philosophie du language, P. U. F, 1988, p : 155.
4 - ibid. , p :110.
5 - ibid, p :131.

بالنظام الرمزي[6]. فبفضل هذا النظام الرمزي تعلن جماعة ما تشكيل موسوعتها المرجعية أو متخيلها الراديكالي[7].

إن تمايز الباحثين في نعت هاته النواة الصلبة لكل ثقافة ومجتمع لا يرجع فقط إلى اختلاف انتمائها العلمي، بل أيضا إلى التشابك الذي يصعب فصله بين ما هو رمزي وما هو تخيلي. يقول ك. كاسطورياديس : «تظهر العلاقات العميقة والمبهمة بين الرمزي والتخيلي بشكل جلي حينما نتأمل المسألة التالية : مفروض على المتخيل أن يستعمل الرمزي، ليس فقط كي يعبر عن ذاته، ولكن لكي يوجد(...) وبالعكس يفترض الرمزي مسبقا مقدرة تخيلية لأنه يفترض مسبقا القدرة على أن يرى في الشيء ما هو مخالف له [8]» وبفضل ذلك يؤسس الصلة دائما بين حدين أو لفظين بكيفية يصبح فيها كل حد ممثل للحد الآخر. لكن لكي يوجد الرمزي هاته الصلة بين هذين الحدين يكون مفروضا عليه أن يرتكز على المتخيل الموجود. بهذه الكيفية يظهر التعقد في الصلات بين المتخيل والرمزي بشكل أكبر : فلكي يوجد المتخيل عليه أن يستثمر الرمزي، وكي يرسي الرمزي نظامه عليه أن يرتكز على المتخيل.

لإيضاح هاته الصلة التي تبدو وكأنها دائرية يفضل ج. دوران الحديث عن المخيال الرمزي[9] واصلا بذلك مجال المتخيل بمجال الرمزية، وموضحا في الحين ذاته ضرورة كل طرف للطرف الآخر.

---

6 - ibid, p :223.
7 - ibid, p :183.
8 - ibid, p : 177.
9 - ديران . ج ، الخيال الرمزي ، ترجمة علي المصري ، المؤسسة الجامعية للنشر والتوزيع ، 1991 ، ص : 8 .

فإذا كان المتخيل ينشئ المعنى حيث لا يوجد حسيا واقعيا فإن الرمزي يمنح لهذا المعنى مقابلا وجوديا، أو يرسي له صلاته مع أطراف وحدود مغايرة له. «الرمزي هو الفكرة نفسها وهي محسوسة ومجسدة»[10] (فكرة البركة مثلا قد تتجسد في حركة يد أو طعام أو مادة من المواد...).

وبفضل صلات الرمزي بالتخيلي هاته، يتشبع الرمز بمعاني متعددة غير قابلة للاختزال الأحادي، مثلما ينشر سيادته على المجالات التي يخترقها المتخيل.

إن تعددية معنى الرمز بقدر ما تؤشر على الوضعية الأصلية للإنسان بوصفه كائنا يمنح ويهب المعنى للظواهر والأشياء، بقدر ما تفرض ضرورة الإشارة إلى كون القدرة على ملء الأشياء بالمعنى ليست حرة بشكل كامل أو اعتباطية. فكل نظام رمزي يفترض نظاما سابقا له وكل تشكل جديد يأخذ مادته مما يوجد مسبقا. «إن كل رمزية تبني صرحها على أنقاض الصرح الرمزي السابق مثلما تستعمل أدواته لملئ التأسيسات الجديدة»[11].

يتعلق الأمر هنا بمسألة الاستمرارية والتغير داخل النظام الرمزي لكل مجتمع، مثلما يتعلق الأمر بمسألة الإكراه والحرية في إنشاء كل صرح رمزي. فحرية منح المعنى للأشياء وإن حضرت فإنها لا تصل درجة الاعتباطية على اعتبار أن المتخيل الرمزي ليس أوهاما أو صورا ينشئها الأفراد بمحض الرغبة، بل إن الخلق والابتكار والتجديد مشدود لسيرورة وتاريخ يلونان الرموز والصور بألوانها ويسمان ديناميتها بدرجات حركياتها وإيقاعات انتقالاتها.

10 - ibid , p : 9.
11 - Castoriadis. C, ibid, p : 161.

إن شساعة ورحابة مجال المتخيل، وكذا ديناميته ورمزيته نابعة أساسا من رحابة وشساعة أفق المعنى الذي يتحرك فيه ويتطلع إليه الكائن الإنساني، وكذا من الدينامية الحياتية، اجتماعية وتاريخية، التي تطبع الفرد والجماعة بكل تناقضاتهما لما هو محسوس ومعطى. ولأن المتخيل مميز بهاته السمات، فإنه لا يظل فقط فضاء لانبجاس الصور والرموز والحكايات، بل إنه بقدر ما يكشف عن حضور الذوات الفردية والجمعية في عملية الإنتاج هاته، بقدر ما يكشف عن زمنية المجتمع وأنواع قواه، وآليات صراعاته، وأشكال استبطانه للماضي وأنماط نشدانه للمستقبل. إنه العامل الذي جعل باحثين كثر يثيرون أهمية الصلة بين دينامية المتخيل والدينامية العميقة للمجتمع، أو بصيغة أخرى الصلة بين المتخيل الرمزي والمتخيل الاجتماعي.

2 - المتخيل الاجتماعي.

كل المجتمعات حاولت لحد الآن أن تجيب عن الأسئلة التالية : من نحن كجماعة وكعلاقات بيفردية؟ في أي مجال نحن؟ ماذا نريد؟ ما الذي نرغبه؟ ما الذي نطمح إنجازه؟ وذلك قصد تحديد هويتها وأنماط صلاتها بذاتها وبالعالم.

يعتبر ك. كاسطورياديس أن مهمة المتخيل وصلته التأسيسية بالمجتمع تكمن في كونه يمنح أجوبة عن هاته الأسئلة [12]. يطرح وجود المتخيل هذا في أساس وجود المجتمع سؤالين أساسيين. يتمثل الأول في الأسباب التي تجعل من المنخيل مجالا لاستقاء الإجابة عن الأسئلة الكبرى لكل مجتمع؟ أما الثاني فيتمثل في

12 - ibid , p : 205 - 206.

أنواع الصلة التي تربط المتخيل بأشكال الوعي الاجتماعي الأخرى وبالضبط كلا من الإيديولوجيا واليوتوبيا؟ بمعنى آخر ما نوعية الصلات التي ينشئها المتخيل مع كل من تمثلات الأفراد والفئات الاجتماعية عن واقعهم وعلاقتهم الاجتماعية؟ ما صلة المتخيل بأنماط تمثل الماضي وأشكال العيش في الحاضر وسبل تصور المستقبل؟

يعتبر ب. ريكور أن تملكنا لقوة المتخيل الابداعية لن تكون ممكنة سوى ضمن إرساء علاقة نقدية مع كل من الإيديولوجيا واليوتوبيا بوصفهما شكلين من الوعي المغلوط[13]. هذا الاشتراط يستهدف من ورائه نقد نظريتين كبيرتين هما الماركسية والتحليل النفسي.

3 - المتخيل والإيديولوجيا واليوتوبيا:

«لا يصح الانطلاق مما يقوله البشر، يتخيلونه، يتصورنه هم أنفسهم، لا كما يظهرون في أقوال الآخرين، تخيلهم، تفكيرهم وتصورهم للوصول فيما بعد إلى البشر بلحمهم وعظمهم، كلا ينبغي الانطلاق من البشر في نشاطهم الواقعي، فمن سيرورة الحياة الواقعية ينبغي تمثيل تطور الانعكاسات والأصداء الايديولوجية لهذه السيرورة الحياتية (...) لهذا السبب فإن الأخلاق والدين وسائر الأشكال الأخرى للإيديولوجيا وكذلك أشكال الوعي التي تناظرها تفقد كل ظواهر استقلالها. فلا تاريخ لها ولا تطورا، بل على النقيض من ذلك فالبشر بتطوير إنتاجهم المادي وعلاقاتهم المادية يغيرون

13 - Ricœur. R, Du texte à l'action. Essai d'herméneutique, T : II, Esprit - Seuil, 1986, p : 13.

واقعهم الخاص وفكرهم ونتاج فكرهم معا. ليس الوعي هو الذي يحدد الحياة، إنما الحياة هي التي تحدد الوعي[14] ».

ينصب هاجس النظرية الماركسية بشكل رئيسي على الإنتاج والعلاقات الماديتين للبشر بوصفهما سبيل التطور والتغيير، في حين تعتبر الانتاجات الفكرية وسائر أشكال الإنتاج الايديولوجي إنتاجات فوقية تتفاوت درجات صلاتها بالحقائق المادية والتاريخية للبشر. تتسم الايديولوجيا بما هي منظومة من التمثلات (صور، أساطير، أفكار، مفاهيم) «بنوع من الوجود وبدور تاريخي[15]» لكن هذا الوجود وذاك الدور لا يتمتعان في الماركسية بالإيجاب على اعتبار أن الايديولوجيا بجميع أشكال تمظهراتها ليست غير وعي خاطئ وزائف ومقلوب [16] وبسبب ذلك لا تؤشر قوتها ووجوها على قوة المجتمع، بل على عجز أفراده على حل مشاكلهم المادية والواقعية.

«يتصور مانهايم أن الإيديولوجيا واليوتوبيا مرتبطين بالوعي الخاطئ، كما أنهما كليهما "متعاليان عن الكائن الاجتماعي فالايديولوجيا من حيث إنها متجهة صوب الماضي ستكون وظيفتها هي الحفاظ على الوضع الاجتماعي في حين أن اليوتوبيا وهي مشرئبة نحو المستقبل هي عامل ثوري[17]» .

إن ما يتغافله كارل مانهايم، حسب ج. غابيل، هو الالتباس الكبير لمفهوم اليوتوبيا » الذي يعني أحيانا سلوكا فرديا فصاميا

---

14 - ماركس- أنجلز ، نصوص حول الدين ، ترجمة ياسين الحافظ ، دار الطليعة ، 1981 ، ص : 58 .

15 - غبيل ، ج ، الايديولوجيا ، ترجمة محمد سبيلا ضمن كتاب تساؤلات الفكر المعاصر ، دار الأمان ، 1987 ، ص : 100 .

16 - ج . غبيل ، مذكور سابقا ، ص : 100 .

17 - نفس المرجع ، ص : 98 .

وفرارا إلى أحلام عقيمة [18]» مثلما يشير أحيانا إلى الجماعات التي تحلم باللاممكن لتحقيق الممكن [19].

تستثمر الايديولوجيا واليوتوبيا مكونات ومخزونات المتخيل، الأمر الذي يجعله إحدى رهانات الصراع الاجتماعي من جهة ويسهل عملية مماهاته، على طريقة النظرية الماركسية مع هذين الشكلين من الوعي ومن ثم الحكم عليه بوصفه انحرافا في المسار الحياتي للناس ابتدأ مع تاريخ الصراع الاجتماعي وسيزول وينتهي مع بناء مجتمع اللاصراع.

يوجه كـ. كاستورياديس للنظرية الماركسية سؤالا أساسيا بخصوص تصورها لإنتاجات المتخيل، صاغه بالكيفية التالية :

إذا كان المتخيل انحرافا يعرفه تاريخ المجتمعات فلماذا في المتخيل بالضبط يبحث كل مجتمع عن المتمم الضروري لنظامه؟ لماذا نصادف كل مرة في نواة هذا المتخيل وعبر كل تعبيراته شيء ما لا يمكن اختزاله فيما هو وظيفي؟ [20].

عبر هذا السؤال يقصد كـ. كاستوردياس نقد التصور الماركسي للمجتمع. فهذا الأخير لا يمكن اختزال بنياته وصراعاته وحركيته فوقية كانت أو تحتية في الصراعات ذات الأساس الاقتصادي- الإنتاجي. بل إن المجتمع بقدر ما تسوده علاقات القوة المبينة على أنماط إدارة وتوجيه المصالح الاقتصادية، تسوده وبنفس القوة علاقات المعنى، مثلما أن رهانات الصراع الاجتماعي لا تستهدف المصالح الاقتصادية فقط بل أيضا أنماط الشرعية.

18 - نفس المرجع ، ص : 99 .
19 - نفس المرجع والصفحة .
20 - Castoriadis. C, ibid, p : 179.

يعتبر ب. أنصار أن سؤال علاقات المعنى وكذا سؤال الشرعية المرتبطة به، قد شكل النواة الأساسية لتيار كبير وجديد داخل مجال العلوم الاجتماعية، موضوعه هو البحث في الممارسات الرمزية أما خلفية النظرية فتكمن في الانزياح عما سطرته ورسخته الماركسية من اعتماد على مقولة "في آخر المطاف" التي تقود دائما إلى النزعة الاقتصادية في التفسير والتحليل .[21]

ويعتبر ب. أنصار كلا من ج. بلانديي وآلان تورين وبيير بورديو من بين أعمدة هذا التيار والذين بحثوا وفكروا المجتمع عبر الكشف عن الدور الكبير الذي تلعبه الثقافة بشكل عام، والممارسات الرمزية والتخيلية بشكل خاص في بلورة وتشكيل أنماط الصراع والدينامية، داخل المجتمعات الحديثة والمعاصرة، وليس فقط العتيقة [22].

إن تحليل العلاقات الاجتماعية بأدوات مفاهيمية جديدة من مثل «الرأسمال الرمزي» وحقل الإنتاج الرمزي [23] بكل المفاهيم الدائرة في محيطها (خطوة رمزية، مصالح رمزية، عنف رمزي، هابيتوس. . .) يبرز أن رهانات الصراع الاجتماعي ليست اقتصادية محضة، مثلما أن إنتاجات الأفراد والفئات الاجتماعية للتمثلات والأفكار والصور وممارساتهم للطقوس والشعائر لا تنم عن وعي موسوم بالضلال والخطأ والإنحراف، بل إن الأمر يتعلق بإنتاجات رمزية حاضرة في صلب هاته الصراعات، بل إنها ما يثبت أن علاقات القوة غير مفصولة عن علاقات المعنى.

---

21 - Ansar. P, ibid, p: 167.

22 - ibid, pp: 167-168.

23 - للإطلاع على تعريفات ب . بورديو لهاته المفاهيم يمكن الرجوع إلى :

Bourdieu. P, *le sens pratique*, ed. Minuit, 1988, pp: 200-201-202. -

Le marché des biens symboliques, l'année sociologique, 1971, n 22, p: 53.

إن الإيديولوجيا تريح الأفراد، مثلما تنزع نحو تحويل ممارساتهم الاجتماعية إل ممارسات شرعية في وجه جماعات أو طبقات أخرى. ولأن العلاقة الواعية هي بعد أساسي من الممارسة الاجتماعية، فإن الصراعات والمواجهات الإيديولوجية هي مواجهات واقعية لأجل ترسيخ الشرعية[24]، وليست انحرافا بالصراع الاجتماعي نحو مناطق موهومة أو ضالة.

في سياق الاهتمام العام بالحركات الاجتماعية يرسخ ألان تورين الزحزحة التي مارسها ب. بورديو على مقولة «الاقتصادي محدد في آخر المطاف» والتي سيطرت لمدة طويلة، وذلك عبر إرساء تصور للمجتمع تحتل فيه الثقافة والثقافي موقعا أساسيا.

يدور السؤال الأساسي لهذا السوسيولوجي حول الفعل الذي يمارسه المجتمع على ذاته وعلى كيفيات اشتغاله الخاص وذلك قصد تطوير ذاته وتجاوزها[25]. الأمر الذي مفاده أن المجتمع ينتج ذاته بفضل قدرته على إنتاج حقله الاجتماعي والثقافي والتاريخي الخاص. يقول ألان تورين : «ليست العلاقات الطبقية موصولة بقوى الإنتاج في لحظة معينة من النشاط الإقتصادي و التقسيم التقني للعمل، بل إنها تعبير الفاعلين الاجتماعيين عن الفعل التاريخي ذاته لمقدرة الفعل على الذات».[26] ولأجل بيان فعل المقدرة الذاتية للمجتمع على إنتاجه الذاتي لآليات اشتغاله , وكذا لتاريخيته الخاصة . الذاتية يقترح آلان تورين ثلاث مكونات أساسية مترابطة وإن متمايزة، تخترق العلاقات الاجتماعية : مكون التراكم، مكون نمط المعرفة، مكون النموذج الثقافي.

---

24 - Ansar. P, ibid, pp: 176-177
25 - Tourain. A, *la Reproduction de la Société*. ed. Seuil. 1973, p : 57.
26 - ibidem

بالأول يعني جني منتوج العمل المنجز تحت رقابة الطبقة المسيطرة، وبالثاني يعني مجموع المعارف مثل العلوم، وبالثالث يعني صورة المجتمع حول إبداعاته [27].

إذا كان المكون الأول يستحضر الاقتصادي، فإن المكونين الآخرين يستحضران الثقافي سواء في البعد المعرفي العلمي أو في البعد الاجتماعي والرمزي العام.

يتجلى حضور الثقافي ضمن العلاقات الاجتماعية في كون رهانات الصراع الاجتماعي ليست قائمة فقط حول إدارة وتدبير الملكية، بل إنها قائمة وبشكل أساسي على إدارة وتدبير ومراقبة التاريخية بما هي مراقبة للفعل الذي يمارسه المجتمع على ذاته وعلى ممارساته الثقافية والاجتماعية، وكذا نوع ووجهة توجيه هذا الفعل[28].

«إن علاقة الصراع بين الطبقات تصبح إثر هذا مواجهة بين فاعلين متعارضين وذلك لأجل المراقبة الاجتماعية والسياسية للتاريخية»[29]. يتجلى الصراع حول مراقبة التاريخية في محاولة الطبقات الاجتماعية وخصوصا المسيطرة منها، جعل مصالحها الاقتصادية والنموذج الثقافي الذي يسم المجتمع برمته شيئا واحدا، ومن ثم جعل التوجه التاريخي لفعل المجتمع الذاتي متماهيا مع توجهها.

يحضر «النموذج الثقافي» في ثنايا وعلاقات المجتمع بكليته. مثلما بفضله تتعدد التوجهات الأساسية للفعل التاريخي، وبسبب

---

27 - i bid, p : 26.

28 - Touraine. A, Pour la Sociologie, ed Seuil, 1974, p : 56.

29 - Touraine. A, La reproduction de la société, ibid, p:189.

ذلك يتمايز عن الايديولوجيا التي تخص تمثل فاعلين اجتماعيين محددين للعلاقات الاجتماعية ولموقعهم داخل هاته العلاقات. إن الهاجس الأساسي للفئات أو الطبقات الاجتماعية المسيطرة هو العمل على محو هذا التمايز ومن ثم تأسيس التماهي بين تمثلاتها الخاصة وتمثلات المجتمع الكلية. حينما تنجح طبقة ما في تحقيق هذا التماهي أو تعمل لأجل النجاح في ذلك فإنها حسب ألان تورين تنتج ليس فقط إيديولوحيا ولكن يوتوبيا. يقول بهذا الخصوص: «تنتج حركة ما إيديولوجيا، أي تمثلا لعلاقاتها الاجتماعية، وتنتج أيضا يوتوبيا، تتماهى بفضلها مع رهان الصراع، أي مع التاريخية ذاتها» [30].

ليست اليوتوبيا شيئا منزوع الفعالية، أو تمثلات من دون دلالة اجتماعية بل إنها رهان أطراف الصراع الاجتماعي لتجاوز وضعيتهم الخاصة وتعميمها على المجتمع بكامله وذلك قصد التحكم في توجهاته التاريخية الكبرى. إن خلق العلامات والرموز وتأجيج العواطف السلوكات الجماعية وإنشاء التمثلات المتخيلة تضفي على الصراع حول التاريخية دينامية خاصة لكن إلى جانب ذلك لا يجب الخلط بينهما وبين المتخيل الاجتماعي أو النموذج الثقافي. ولأجل عدم استهلاك هذا الخلط يلح ألان تورين في أكثر من مناسبة على ضرورة تفادي السوسيولوجي الوقوع تحت إمرة المناضل لأنه إن فعل ذلك فسيكون رجل إيديولوجيا ليس إلا [31].

تكمن أهمية مثل هاته السوسيولوجيا في فتح باب البحث على منافذ ظلت مهملة وغير معتبرة، بل مبعدة، وبفضلها يقول

---

30 - Touraine. A La voix et le regard, Paris seuil, 1978, p : 129.
31 - Touraine. A, pour la sociologie, ibid, app : 16-18-20-54.

ب. أنصار «تم التوجه نحو المجتمع في تحولاته وإبداعاته، أي تم التوجه نحو المجتمع في غليانه، حسب تعبير جورج غيرفيتش، وفي ابتكاراته التحليلية، الأمر الذي يضع موضع شك التغيرات المفروضة والمهدمة للدينامية الاجتماعية» [32].

لم تعد الآفاق الرمزية وكذا الدلالات الجمعية والمضامين التخيلية مجرد استيهامات متعالية على التاريخ والمجتمع لا تنتج سوى في لحظات الضعف والعجز الواقعيين، بل أصبحت معترف بها بوصفها متخيلا اجتماعيا معبرا عن علاقات اجتماعية موسومة بالتناقض والحركية، متخيلا قابلا للوصف والتحليل.

إن مبتغى إبرازنا لبعض مكونات تيار السوسيولوجيا الدينامية وهي تؤسس لمفاهيم وطرق وموضوعات بحث جديدة، مخالفة لدوغمائية التحديد الاقتصادي الأحادي يكمن في :

- إعادتها الاعتبار للتوجه نحو المجتمع، ليس كفكرة متعالية، ولكن كعلاقات اجتماعية مخترقة في العمق والسطح بالسيرورة الدينامية للمتخيل.

- إظهارها للدينامية الاجتماعية وهي ممحورة ليس فقط حول توسيع حقل الملكية الاقتصادية، ولكن أيضا حول رهاني الشرعية والتاريخية.

- إبرازها كون رهان علاقات القوة والسيطرة داخل المجتمع، غير منفصل عن رهان التحكم في أسباب إنتاج المعنى وكذا صورة المجتمع عن ذاته.

32 - Ansar. P, ibid, p:307.

هاته المكتسبات التي لم يكن لوضعية وماركسية القرن التاسع عشر وبداية العشرين أن تأخدها بعين الاعتبار تستدعي كما يقول م. مافوزيلي ضرورة سوسيولوجيا المتخيل [33] .

4 - المتخيل الاجتماعي والدين.

لقد تحكم في استحضارنا للنظرية الماركسية أثناء البحث في المتخيل الاجتماعي الضرورة النقدية التي يفرضها حضور مفاهيم مثل الايديولوجيا واليوتوبيا بوصفهما شكلين للوعي قد يخلقا التباسا كبيرا في فهم طبيعة وأدوار المتخيل الاجتماعي. وبنفس المحفز يفرض بيان مجال المتخيل الاجتماعي التعرض النقد ي لنظرية التحليل النفسي الفرويدية، لكن هذه المرة ليس بيان تمايزات الايديولوجي واليوتوبي عن التخيلي، بل لإبراز، الفواصل بين هذا الأخير ومفهوم الوهم الذي يشغل موقعا مركزيا عند سيغموند فرويد.

وإذا ما كان كارل ماركس قد استعمل مفهوم الوهم لنعت الدين[34] فإن فرويد سيتجاوز هذا الاستعمال الاصطلاحي ليحول الكلمة، إلى مفهوم يسمح باشتقاق مفاهيم أخرى من مثل عودة المكبوت والتكرار وقتل الأب. . . إلخ.

يعتبر فرويد في كتابه «مستقبل وهم»[35] الأفكار الدينية أوهاما أي «تحقيقا للرغبات الإنسانية الأكثر عتاقة، وقوة وضغطا. إن سر قوة هاته الأفكار كامن في قوة هاته الرغبات» [36].

---

33 - Maffesoli. M, la violence totalitiare, P. U. F, 1979, p : 98.

34 - يعتبر ماركس/ أنجلز أن «الدين هو التحقيق الوهمي للكائن الإنساني» ، أنظر : نصوص حول الدين ، مرجع مذكور سابقا ، ص : 33 .

35 - Freud. S, *L'Avenir d'une Illusion*, P. U/F, 1971

36 - ibid, p : 43

يميز س. فرويد الوهم عن الخطأ قائلا : «ليس الوهم والخطأ شيئا واحدا. فما يميز الوهم هو كونه مشتقا من الرغبات الإنسانية. إنه قريب من فكرة الهذيان داخل الطب النفسي، لكنه مميز عنها(...) فهذه الأخيرة توجد على طرف النقيض مع الواقع، في حين أن الوهم ليس خاطئا بالضرورة، أو غير قابل للتحقيق أو متناقض مع الواقع» [37]:

إن إرث الأفكار الدينية يتضمن تحقيق الرغبات العتيقة وبذلك تتأسس الأفكار الدينية بوصفها أوهام الإنسانية، مثلما تتضمن إلى جانب ذلك أنماطا مهمة من التذكر التاريخيréminiscences historiques[38] وبذلك تتخذ الأفكار الدينية شكل عصاب تملكي كوني للإنسانية يجعلها حسب فرويد متأصلة في، بل ومشتقة من العقدة الأوديبية [39] .

تدور عقدة أوديب حول فكرة رغبة الطفل الذكر الدفينة في قتل الأب وتملك الأم تلك الفكرة التي تنتمي إلى ما قبل تاريخ الأديان، والتي تجعل من الديانة تحيينا تكراريا لتذكر فعل القتل هذا، ومن شعائرها تكراراً طقوسيا لتلك اللحظة. إنه الإنشداد إلى ما يسميه فرويد بـ«الحقيقة في الدين»[40]، والذي بفضله يرسي الآليات المشكلة لكل ديانة.

تتمثل أولى هاته الآليات في كون الدين نتاج استيهامات عتيقة أو بدائية (رغبات محققة استيهاميا). وثانيها في كون هاته الاستيهامات

37 - ibid, p : 44.
38 - ibid, p : 60.
39 - ibid, p : 61.
40 - Ricœur. P, de l'interprétation, p : 518.

هي ما يعمل كل دين على تكراره، وثالثها أن صلة آلية التكرار بعتاقة هاته الاستيهامات هي ما يمنح للديانة غناها الرمزي.

ارتكازا على الآلية الأولى ينعت فرويد الديانة بالوهم، وارتكازا على الآلية الثانية، أي آلية التكرار يبني تصوره للرمز بشكل خاص بوصفه مشابهة. أما الآلية الثالثة فبفضلها يبني فن التأويل الرمزي الذي مكنه من تعميم آليات التحليل النفسي على المجال الاثنولوجي، ومن تم مغادرة حقل الظواهر الفردية نحو الظواهر الجماعية.

في كتاب «طوطم وطابو» يبرز فرويد الأساس الأصلي لتشكل الديانة، ارتكازا على تأويل أسطورة قتل الأب وصراع الأخوة [41]. لقد آل صراع الإخوة إلى الإنتهاء بتعويض المأتم بالحفل، وذلك عبر تعويض قتل الأب بقتل الحيوان/ الطوطم. يقول س. فرويد : «يشغل الحيوان الطوطمي في الواقع موقع الأب، إنه إبداله، الأمر الذي يبرز تناقضا أساسيا، يتمثل من جهة في منع قتل الحيوان ومن جهة ثانية الحفل الذي يتم مباشرة بعد موته» [42].

إن ازدواجية القتل والاحتفال تكشف التناقض الحاصل في الرغبة الأولى والأصلية لقتل الأب. يقتل الحيوان كتعويض عن الرغبة الفعلية في قتل الأب، وفي الآن ذاته يتم الاحتفال بفعل القتل بوصفه إعلانا لفرح التعاقد بين الإخوة على إنهاء الصراعات القاتلة والفعلية لأجل تحويلها إلى المجال الرمزي. ارتكازا على هذا الحدث المتخيل أساسا تنبني الديانة، مثلما بفضله تتشكل شعائرها كفعل تحييني وتكراري.

41 - Freud. S, Totem et tabou, Payot, 1984, p. p : 174-176.
42 - ibid, p : 162.

يعتبر س. فرويد حدث القتل الذي يقام لأجل الحفل وكذا الوجبة الطوطمية «نقطة انطلاق كل شيء (تنظيمات اجتماعية، تقنيات أخلاقية، ديانات») [43].

وبسبب ذلك لن تكون الديانة، كما يوضح ب. ريكور ذلك، ضمن نظرية التحليل النفسي سوى تكرار رتيب لأصولها الخاصة. مثلما أن «موضوعة "عودة المكبوت" لن تدل على شيء مخالف لذلك. فطقس القداس يكرر الوجبة الطوطمية، مثلما يكرر موت المسيح، موت النبي موسى والذي يكرر بدوره الموت الأصلي للأب» [44]. بهذه الكيفية تنبني الديانة على تكرار الاستيهامات الأصلية المرتبطة بالرغبة الدفينة والمكبوتة في القتل الفعلي للأب، ولأن أمر الديانة حادث حسب فرويد على هذا النمط، فإن صلتها قائمة أساسا مع «عودة المكبوت» وليس مع المقدس[45].

يعلن ك. ليفي ستراوس في كتابه «الطوطمية اليوم» أن هذا الكتاب يقصد دحض الأوهام التي رسخها س. فرويد بخصوص هذا الموضوع[46]. يتجلى خطأ فرويد الأساسي حسب ستراوس في كونه خلط بين التضحية والطوطم. وهما نظامين متمايزين. يوضح ليفي ستراوس ذلك قائلا : «كل تضحية تؤدي إلى تضامن طبيعي بين المضحي والله والشيء المضحى به، أو الأضحية، سواء أكان هذا الشيء حيوانا أو نباتا أو موضوعا حيا. ويرجع ذلك إلى كون فعل الافتراس لا يكون دالا فقط كهولوكوست. إن فكرة

---

43 - ibid, p :163.
44 - Ricœur. P, de l'interprétation, ibid, p: 513
45 - Levi strauss. C Totémisme aujourd'hui, P. U. F, 1969, p : 149.
46 - ibid, p : 41.

التضحية تحمل في ذاتها بذرة الخلط مع الحيوان، ذلك الخلط الذي قد يتسع مداه إلى ما بعد الإنسان ليشمل الألوهية.

إننا بالخلط بين التضحية والطوطمية ندفع أنفسنا لتفسير الأولى بوصفها بقايا أو ترسبات للثانية، مع العلم أن الطوطمية لا تحتضن أشياء عتيقة أو بعيدة في الزمن، بل إن صورتها ملقاة وليست متلقاة، مثلما أن مادتها ليست مستقاة من الخارج [47].

بناء على هاته الفكرة التي تشكل محور كتاب «الطوطمية اليوم» يدخل ليفي ستراوس النظرية الفرويدية في دواليب لسانية وتصنيفية. على المستوى اللساني يعتبر ل. ستراوس أن العلاقة بين الإنسان والطوطم ذات طبيعة استعارية لأنها تنبني على الاستبدال. لقد استبدل الأب بالحيوان، بينما العلاقة بين الله والحيوان فإنها ذات طبيعة كنائية مبنية على المجاورة. أما على مستوى التصنيف فإن ل. ستراوس يميز بين العلاقة القائمة بين الآلهة والنوع النباتي من جهة والنوع الحيواني من جهة أخرى. مع النبات ترتبط الآلهة برابطة رمزية في حين أن صلتها مع الحيوانات واقعية على اعتبار أن الصلة قائمة مع حيوان بعينه[48]. إن الإلاه حسب ل. ستروواس يسكن الحيوان/ الطوطم لكنه متمايز عنه، أما الأب فقد استبدل فعل قتله بقتل الحيوان، وبسبب ذلك تنفك صلة التماهي التي أرساها فرويد بين الأب والطوطم والإله لتصبح إثر ذلك العلاقة بين الله والحيوان منتمية لمجال الحدث في حين تصبح العلاقة بين الإنسان والحيوان منتمية لنظام البنية[49].

47 - L. Strauss, Totémisme aujourd'hui, ibid, p : 149.
48 - ibid, p : 41.
49 - ibid, p : 37.

إذا كانت انتقادات ل. ستراوس قد استهدفت إخراج الحدث الأصلي المتمثل في رغبة قتل الأب واستبدالها بقتل الحيوان/ الطوطم من المجال الزمني الدياكروني إلى المجال السانكروني الأفقي والعلائقي فإن انتقادات بول ريكور ستنصب على فحص الكيفية والوجهة التي نحاها س. فرويد في تأويل الأسطورة. يعتبر ب. ريكور أن هنالك حدثا أساسيا في أسطورة قتل الأب، ويتمثل في اللحظة التي سيتعاقد فيها الأخوة كي لا يتجدد بينهم القتل. هذا التعاقد له دلالة كبرى لأنه يضع حدا لتكرار فعل القتل : إنه حدث مؤطر للأسطورة لكن يبدو أن فرويد ظل مشغولا بشكل كبير بالتكرار الرمزي للقتل في الوجبة الطوطمية على حساب التصالح الذي حدث بين الأخوة. [50]

إن اهتمام فرويد بالتكرار الرمزي لفعل قتل الأب على حساب المصالحة بين الأخوة، ومن ثم بالطوطم على حساب الطابو هو ما جعله يرى في الحدود الأولى أصلا والثانية نتائج ليس إلا. وبسبب ذلك لن تصبح أشكال التنظيم الاجتماعي والقواعد الأخلاقية سوى نتائج لفعل التكرار الرمزي للقتل مثلما لن تكون الديانات سوى وهم تكرره باستمرار الشعائر والطقوس الأمر الذي سيعتبره بول ريكور أن من مؤدياته السلبية تهديم المجال الرمزي الذي بفضله يغتني وجود كل ديانة[51].

إن سيادة أو عمومية التأويل الاختزالي للدين سواء من طرف المؤمن الذي يشغل وضعية العارف بالكلام الإلاهي ويؤهل نفسه

---

50 - Ricœur. P, De l'interprétation, ibid, p : 514.
51 - ibid, p : 509.

بسبب ذلك لتسطير الحدود بين التأويلات والاجتهادات حسب مدى اقترابها أو ابتعادها عن النص الديني المؤسس. أو سواء من طرف الباحث الذي يعمل على إرجاع الدين لعلة وحيدة مفسرة وضابطة. بقدر ما يؤدي إلى رفع الحدود لدى المؤمن، بين الرمز والوثن والإيمان والدين، فإنه يؤدي إلى رفع الحدود لذى الباحث، بين المرجعية النظرية المفسرة وموضوع التفسير (الديانة).

يعمل المؤمن الذي يفرض نفسه أو تفرضه جماعته، ليشغل وظيفة حارس الحدود على إظهار الديانة في صبغتها العقلانية (بالمعنى الحرفي وليس الفلسفي للكلمة) وذلك عبر إبانة حدودها وضبط ومراقبة شعائرها، وحصر مبادئها، واختزال تأويلاتها وأنماط الاعتقاد فيها، الأمر الذي يقنن الغنى الرمزي للديانة ويدفع بهاته الرمزية، الغنية، بأبعادها وأنماط الممارسة التأويلية المتصلة بها، إلى الانزياح عن دائرة الديني الواسعة إلى دائرة الإيمان أو الاعتقاد المحدود، ومن ثم من دائرة إغناء الرمز الديني إلى دائرة تقعيد الإيمان الوثني (الحرفي والدوغمائي). يعرف ب. ريكور الاعتقاد بكونه «الجهة الرمزية التي تسقط معها وظيفة الأفق لتتحول إلى وظيفة الموضوع، مانحة بذلك شرط ولادة الأوثان» [52].

يمكن اعتبار الاعتقاد الوثني تشيء لأفق المعنى المفتوح الذي يتحرك فيه كل رمز، ومن ثم تحويله إلى موضوع شيئي متعال عما هو طبيعي وثقافي واجتماعي وذاتي. وبسبب ذلك تنتفي الحرية التي يوفرها الرمز بفضل تعددية معناه وتجدد صلاتها بالتاريخ والمجتمع وكذا أنماط العيش الحياتي، لتتحول إلى موت داخل الاعتقاد الجامد واللازمني في مبادئ وقواعد صامتة مبررة بتأويلات جد اختزالية.

---

52 - Ricœur. P, ibid, p : 510.

يفوت اختزال الديانة فيما هو عقلاني، تشريعي وشعائري أو إرجاعها لمنطق العلة الوحيدة المفسرة، اقتصادية كانت أو أنتروبولوجية، فرصة الكشف عن الصلات المؤسسة والمتشابكة للدين بالتاريخي والاجتماعي والرمزي والقدسي.

يعتبر كاسطورياديس أن «جميع المؤسسات ومن بينها المؤسسة الدينية قد وجدت منبعها في المتخيل الاجتماعي، ذلك المتخيل الذي بفضل تقاطعاته مع الرمزي أهل المجتمع لكي يكون مجتمعا»[53]. تتجلى تلك التقاطعات والصلات في كون المجتمع ينتج متخيلا ثانويا يظل ملازما للمتخيل الراديكالي أو المؤسس. فإذا كان الله حسب كاسطورياديس، من إنتاج المتخيل الراديكالي للمجتمع، فإن خلق العالم في سبعة أيام، مثلا، يشكل عنصرا رمزيا منتميا للمتخيل الثانوي وظيفته الأساسية ليس هو الاعتقاد ولكن تحفيز المرء على طرح السؤال عن لماذا سبعة عوض عدد آخر؟ [54]، بهذه الكيفية يكون الرمز، كما يقول ب. ريكور، مانحا لإمكانية التفكير[55]، وتكون إلى جانب ذلك الممارسة النقدية للوثن شرطا لإنجاز هاته الإمكانية.

إذا كان الرمز من إنشاء المتخيل الثانوي للمجتمع حسب كاسطورياديس، فإن هاته الرمزية المشكلة تعتبر لغة المقدس المفضلة بامتياز، وإذا كان الأمر كذلك، فلا يمكن اعتبار س. فرويد قد مارس تأويلا اختزاليا فقط لأسطورة قتل الأب ومن ثم للديانة بشكل عام، بل لقد كانت تأويلاته ضحية لعدم تبين الإواليات المشغلة للمقدس والمشغلة من طرفه.

---

53 - Castoriadis. C , L'institution imaginaire de la société, ibid, p : 183.
54 - ibidem
55 - Ricœur. P, de l'interprétation, ibid, p : 521.

«قتل أب حقيقي، بطل حقيقي، تم لمرة واحدة، هذا الأب الرهيب كان وحشا في حياته، وسيصبح بموته، وبعد موته بطلا مضطهدا. من ذا الذي لا يتعرف هنا على إوالية المقدس التي خدعت فرويد لأنه لم يستطع كشفها تماما؟» [56]

يتوجه ر. جيرار إلى الكيفية التي يشتغل بها المقدس، تلك الكيفية التي وحدها قادرة على تفسير وفهم المفارقات المتعلقة بفعل القتل والاحتفال في الآن نفسه، من جهة، وبمنع قتل الحيوان/ الطوطم ثم الاحتفال بعيد يترتب على موته من جهة ثانية.

تنبني هاته المفارقات التي يعتبرها ر. جيرار من بين الآليات التي يشتغل بها المقدس على ما يسميه بالضحية أو كبش الفداء bouc émissaire التي وحدها «توحد وتجمع الشمل، تؤدي إلى عودة الإجماع ضد هاته الضحية وحولها، إن لفظتي ضد وحول تفسران "تناقضات المقدس" وكذا ضرورة العودة إلى قتل الضحية ولو كانت إلاهية، لأنها إلاهية» [57].

ليس فعل القتل، في رأي ر. جيرار، علة وجود الطوطم والمحظورات، بل كل ما يمنع القتل.

إن ما يمنع القتل يوجد كآلية وراء وجود الضحية البديلة التي تعتبر نقطة لانطلاق النظام الثقافي، وأسا لكل الأفعال الطقوسية.

« إن نظرية الضحية البديلة هي البداية الحقيقية لكل دين وأيضا لتحريم المحارم. إوالية الضحية البديلة هو الهدف الذي لم يستطع فرويد إدراكه» [58].

---

56 – جيرار . ر ، العنف المقدس ، ترجمة جهاد هواش وعبد الهادي ، دار الحصاد للنشر والتوزيع ، 1992 ، ص : 24 .

57 - ibid, p :234.

II - المقـدس.

1 - ما المقـدس؟

هل يمكن اعتبار البدء بالبحث عن ماهية المقدس مدخلا من مؤدياته الإمساك بالمقدس، أم أن البحث عن هاته الماهية إعلان بدئي بأننا سنتحرك خارج مجاله وسلطته؟

يعتبر ر. ماكاريوس أن البحث في المقدس في ذاته إبطال لمفعول قدسيته، بل إنه شكل من أشكال انتهاك المحرم[59]. يحول البحث في المقدس، هذا الأخير، إلى موضوع شبيه بجميع موضوعات الفكر، يقال باللغة ويفكر بها وفيها، الأمر الذي يخضعه لمنطقها وعقلانيتها الداخلية. ومن ثم يدخل عليه ما هو غريب عنه، ومتعارض معه.

لكن ألا نكون بهذه الكيفية قد ارتكزنا على تعريف للمقدس من حيث هو ما لا يمكن إخضاعه لمنطق اللغة والبحث؟ أي من حيث هو ما يفارق ويتعالى عن المجال الدنيوي بكل تبعاته ولواحقه؟ ألا يكون قول الباحث ر. ماكاريوس شكل من أشكال التورط في فضاء المقدس، من حيث هو ما يعرف ولا يعرف أو يحدد. مل يفارق عالمنا الإنساني ونرغب في نفس الوقت ضبطه وإخضاعه لآليات تفكيرنا؟ وهل انتهاك المحرم شيء مفصول وخارج عن دائرة المقدس أم شكل من أشكال الاقتراب منه والانخراط في عالمه؟

إن افتراض إبطال مفعول المقدس حين بحثه وتفكيره يحيل على تعريف معين للمقدس بوصفه ما ينتفي بحلول ما يعارضه ويغاير

---

58 - ibid, p : 237.

59 - Makarius (L. levi), le sacré et la violation des interdits, Payot, Paris, 1974, préface, p : 8.

طبيعته. وقد أرسى دور كهايم هذا التعريف، وأسس به البحث في هذا المجال.

يحدد إ. دور كهايم قدسية المقدس بما يعارضها بشكل كامل عن مجال المدنس le profane فالمقدس لا يلتقي بالمدنس ويلامسه إلا لكي ينتفي أحدهما ويظل الآخر قائما، وبسبب ذلك يتشكل كل طرف بوصفه نظاما خالصا ومتجانسا ومتعارضا وموازيا للطرف الآخر [60]. وبقدر ما يحيل المقدس داخل سياق تعارضه مع المدنس إلى ما هو طاهر وخالص pur، فإن المدنس يحيل إلى ما هو دنيوي ونجس.

إن المقدس في تصور إ. دور كهايم متماثل مع الإلاهي، وهذا، الأخير ابتكار جمعي، لذا فإنه مميز بالتعالي عن حياة الأفراد، وهو الوجه المفارق والمتعالي لحياة الجماعة الدنيوية. وبسبب سماته تلك لا يستطيع التعايش مع ما يعارضه ويهدمه سوى بكيفية مفارقة ومتوازية[61].

وعلى الرغم مما يمكن أن نخالف أو نعترض به على هذا التصور، فقد أثار إلى جانب العمل الذي رافقه به مارسيل موس حول الهبة والسحر[62] عنصرين أساسيين ظلا لصيقين بكل البحوث البعدية في هذا المجال. يتمثل العنصر الأول في إبهامية المقدس، ويتمثل الثاني في كون هاته الإبهامية المحايثة للمقدس قد فرضت طريقا خاصا في مجال البحث، عرف بالتعريف أو البرهنة بالخلف. فكل سؤال عن المقدس يتحول إلى سؤال عما يعارضه، بل يصبح تعريفا لهذا الحد المعارض الذي نصطلح عليه بالمدنس.

---

60 - Durkheim (E), les formes élémentaires de la vie religieuse, livres de poches, Paris, 1991, p :538.
61 - ibid, p : 539.

يعيد أ. ديما في موسوعة «إينفرساليس» نفس التعريف الدور كهامي للمقدس. إنه ما يتعارض مع المدنس[63]. وبذلك يتم التعريف بالتعارض على نفس الطريقة الدوركهايمية، ليتقلص أمام الباحث تعقد المجال وتشعبه، حيث يصبح بالإمكان إرساء الحدود بوضوح بين ما هو مقدس وما هو مدنس. مثلما يمكن رصد علامات حضور طرف كل منهما بدقة وتمييز. إننا في ظل التعريف الدوركهايمي نعتقد أننا نعرف ما نتحدث عنه. تقول الباحثة ل. ماكاريوس: «حينما نتحدث عن المقدس في الإثنولوجيا، فإن تعريف ما يناقض المفهوم ينقصنا. فالإثنولوجيون وعلى رأسهم دوركهايم، لا يترددون في معارضة المقدس بالمدنس، ولكن ما هو المدنس في تلك المجتمعات؟ المدنس في مجتمع يسوده الرجال هم النساء. و لكن بما أننا نعرف أن النساء أكثر قدسية من الرجال فإننا سنكتشف بأنه في غياب معرفة ما يعارض لفظا محددا بدقة فإننا لن نعرف اللفظ ذاته» [64]. لهذه الأسباب تضيف نفس الباحثة بأن إبهامية لفظ المقدس، وكذا أشكال الشطط في استعماله، لا يجب أن ينسينا حجم المشكل الذي يطرحه المقدس [65].

يطرح المقدس إذن، ليس مشكلة تعريفه فقط، ولكن مشكلة تعريف ما يفترض أنه متعارض معه ومضاد له، الأمر الذي يثير السؤال عن فعالية المنهجية الوضعية التي تفترض استقلالية الذات عن موضوعها، بينما هي في واقع الأمر متورطة في رسم معالم

---

62 - Mauss (M), Sociologie et anthrologie, P. U. F, 1950, première et deuxième partie.

63- Dumas (A), le sacré, encyclopedia universalis, vol 14, p :579-580.

64- Makarius (L. L), le sacré et la violation des interdits, ibid, p : 8

65 - ibid, p : 366.

«مقدس» محكوم بمنطق ذاتها الثقافية ومرجعياتها الدينية. إن المماهاة بين المقدس والإلهي، أو بين المقدس والديني بقدر ما يؤسس مفارقة المقدس للدنيوي من حيث ما هو مدنس، فإنها تكشف ما يمارسه الملاحظون ومن بينهم دوركهايم، من إسقاطات للمرجعية الثقافية اليهودية-المسيحية على ثقافات مختلفة ومغايرة، الأمر الذي يدفعهم أثناء بحثهم عن المقدس إلى إيجاد الديانة حيث لا توجد[66].

ليس المقدس هو الإلاهي، بل يكون إحدى تعبيراته، أو تجلياته، أو شكل من أشكال الاقتراب منه. إنه يلبي إحساسا لدينا يصعب تعريفه، مثله في ذلك مثل أي إحساس. عكس هذا تظل تمظهرات وتجليات هذا الإحساس الكبيرة قابلة للتحليل[67]. ولأن المقدس ليس رديفا للإلهي، فإن جدلية المقدس تتحول من جدلية مفارقة إلى جدلية معيشة[68].

لقد عملت الأبحاث الكثيرة التي جاءت بعد إ. دوركهايم بأشكال وزوايا نظر مختلفة على رفع التوازي التعارضي بين المقدس والمدنس من جهة، ومن جهة أخرى، على فك وصال التماهي بين المقدس والديني من دون أن تنفي التشاركات والتعالقات الحاصلة بينهما. فالعلاقة بين المقدس والديني لم تكن يوما ما سهلة كما يؤكد ذلك الباحث ج. وينبرجر[69]. يتجلى تعقد هذه العلاقة في الاختلافات الحاصلة بين الباحثين حول تحديدها. فمقابل من يجعل المقدس متماثلا مع الإلهي أو مع الديني، نجد من يؤكد الانفصال

66- ibid, p : 367.

67- Wartelle (A), *Reflexions sur le sacré*, in Corps et Ecrits, n3, 1982, p :59.

68- Makarius (L. L), *le sacré et la violation des interdits*, ibid, p : 8

69- Wunerburger (J. J), *Le sacré*, P. U. F, 1981, p : 5

التاريخي بين المقدس والمؤسسات الدينية[70]. مثلما نجد من يؤكد أن الديني لا ينشىء المقدس ويؤسسه بل يحاربه من دون هوادة [71].

ترجع كثافة هاته التعارضات في رصد العلاقة بين المقدس والديني في رأينا إلى أمرين :

- في سياق تحيدهم للعلاقة بين المقدس والديني لا يعير الباحثون اهتماما كبيرا للاختلافات الحاصلة بين الديانات سواء على المستوى العمودي أو الأفقي.

على المستوى العمودي التاريخي، هنالك اختلافات كبيرة بين الديانات المجردة والنسقية، من مثل الديانات الكتابية، والديانات «الأولية» التي ظلت ممركزة حول العلاقة المباشرة مع الطبيعة بعوالمها الخفية والظاهرة. هذه الاختلافات لها أثر كبير على نوعية العلاقة بين المقدس والديني. فالديانات الكتابية جعلت الكتاب واسطة بين المؤمن وكل ما يحيط به. فالعالم ينكشف للمؤمن عبر منطوقات الكتاب، ومن ثم سيكون المقدس متمايزا عن الديني رغم أنه سيظل مرتبطا به. وأول سمة لهذا الارتباط، ستتخذ شكل إخضاع للمقدس من طرف الدين، قد يتخذ شكل تكييف جديد لمكونات معينة، وإبعاد لمكونات أخرى. سيلتقي المقدس مع الديني في نوعية العلاقة التي قد يربطها المؤمن مع الأشياء المحيطة به (أشياء، كائنات مرئية أو غير مرئية)، وداخل هاته العلاقة ذاتها سيحصل الصراع بين المقدس والديني، حيث سيمحور المقدس هاته العلاقة حول نوعية التصور والنهج والإحساس الذاتي، بينما سيدفع الديني، بفضل توسط القول

70- ibid, p : 5

71- Tilliette (X), *faut-il laisser le sacré aux ethnologues* ? in corps et Ecrits, n 2, 1982, p : 107.

الإلهي هذه العلاقة نحو أو تجاه الذات الإلهية. إن المقدس في حالة ديانات مماثلة لا يكون كافيا لتفسير سلوكات المؤمن، على اعتبار إنه مطالب بنسق من الشعائر العملية والنظرية، الفردية والجماعية، خاضعة لسنن وقوانين متضمنة في الكتاب الديني أو مستنبطة منه ومفسرة ومشروحة ومتبوعة بالجزاء والعقاب[72].

ينعكس إغفال هاته الاختلافات بين نمط تشكل كل ديانة، أو أشكال بنائها الداخلي، سلبا على تحديد نوعية العلاقة القائمة بين المقدس والدين، مثلما ينعكس على نوعية تعريف المقدس. لقد انتبهت الباحثة ل. ماكاريوس إلى هذا الأثر الذي يخلفه إغفال هاته التمايزات. لذا كان السؤال الموجه لبحثها في المقدس كالتالي : «ما المقدس "الأولي"؟ وفيم يتمايز بناؤه الداخلي عن مقدس الديانات "المتطورة" ؟»[73].

إلى جانب ما ذكرناه. يتم إغفال الفوارق الأفقية، خصوصا حينما يتعلق الأمر بالديانات الكتابية الثلاث (اليهودية والمسيحية والإسلام). يرجع هذا الإغفال إما إلى الاكتفاء بمعرفة العلاقة بين المقدس والديني سواء داخل اليهودية أو المسيحية، ومن ثم التشبث بكونية المقدس، وكونية مقولاته على حساب ما هو متمايز ومختلف. يقول في هذا السياق الباحث هـ. ديديه : «بأن الزمني والوحي أو المقدس والدنيوي، لا يتمفصلان بنفس الكيفية في أوروبا والعالم الإسلامي. ولكن التمفصل يوجد ضرورة. فتحديد ما هو مفارق، وما هو محيط ومحدد، من حيث هو حامل للإلهي يعني رسم حد

72 - ibid, p : 8.
73 - Makarius (L. L), le sacré et la violation des interdits, ibid. , p : 366.

ووضع حدود لما يوجد خارج هذا المجال. إن إرساء المقدس يفضي بالضرورة إلى تأسيس نظام ما هو دنيوي، وتعويض ديانة لأخرى يحدث دائما إعادة رسم لحدود المقدس والدنيوي، مثلما أن مقدس الديانة المهدمة يمكنه حسب الحالات إما أن يأخذ مرة ثانية من طرف الديانة الجديدة، ومن ثم يحول، إلى دنيوي حلال وطاهر، أو دنيوي حرام ودنس» [74].

تظل وحدة النوع الإنساني قائمة حسب «هـ. ديدييه»، وهي تتجاوز حدود التنوع الثقافي واللغوي، لتبرز على مستوى النماذج الأصلية المقدسة[75]. وبالرغم من أن باحثا مثل «هـ. ديدييه» قد توجه نحو الإسلام بنصوصه المتنوعة[76]، فإن طموح الكونية والعمومية لم يسمح له باستقراء الجزئي والمختلف، خصوصا إذا علمنا أن المناخي الجهوية تسمح في جل الأحيان برسم حدود التعميم، وتخفيف ثقل الإسقاطات، مثلما تبرز في هذا المجال دقة تحديد طبيعة المقدس ونوعية العلاقات المتشابكة التي تصله بالديني. يغفل هاجس الكونية والعمومية، حينما يكون على حساب السياقات الثقافية المحلية، كثيرا من الأسئلة والصعوبات التي تعترض فعل تحديد وتعريف المقدس وكذا بيان علاقته مع الديني. فالانتقال من ثقافة إلى أخرى يطرح أول ما يطرح بالرغم ن تشابه الكلمات، مشكلة معنى ودلالة هاته الكلمات. صحيح، كما يطرح "هـ. ديدييه" بأن المقدس والدنيوي بكل المقولات الملحقة بهما، تجد منبعها في جذور لغوية مشتركة بين

74 - Didier (H), le sacré selon l'islam, in corps et Ecrits, n 2, 1982, p : 181
75 - ibid, p : 189.
76 - أنظر دراسة هـ. ديدديه المذكورة سابقا والمترجمة بمجلة مواقف، ع .65 .

لغات سامية كثيرة، تتمثل في جذر (ق. د. س)و(ح. ر. م) و(ر. ح. م)[77]. لكن هل يكفي هذا للتوقف عند خلاصة مطمئنة مثل : إن الأمر يحيل إلى البنيات الكونية للمقدس[78] دون اعتبار الصعوبات التي ستواجه هاته البنيات حينما نبحث وجهها المحلي.

إن لفظة مثلprofane تعترضها صعوبات معنى كبيرة داخل الثقافة العربية الإسلامية. فهل نجعل مرادفها المدنس أو الدنيوي؟ هل الدنيوي مدنس داخل هاته الثقافة؟ هل هو معارض ومضاد لما هو مقدس وقدسي أم إنه حاضر داخل فضاء المقدس؟

لن نجيب الآن عن هاته الأسئلة لأننا سنعود إليها بتفصيل، ولأن غرضنا الآن هو بيان ما ينتجه إغفال التمايزات العمودية-التاريخية والأفقية بين الديانات من آثار سلبية على تحديد نوعية العلاقة بين المقدس والديني.

- يتمثل العنصر الثاني الكامن وراء كثرة الاختلافات في تحديد نوعية العلاقة بين المقدس والدين في إغفال تمييز أساسي انتبه إليه الفيلسوف الألماني "إ. كانط"، وجسده في إيضاح الفرق بين المقدس sacré والقداسة أو الولاية - sainteté. يشير المقدس إلى العلاقة بين ذوات وأشياء أو موضوعات هي أساسا موضوعات وأشياء العالم. بينما القداسة أو الولاية فإنها تحيل على العلاقة بين ذوات : ذات إلاهية وذات مؤمنة [79]. ويضيف "ج. شلهود" في نفس السياق بأن المقدس يعانق في الآن نفسه كلا من الطاهر pur والنجسl'impur.

77- ibid, p : 189.
78- ibidem
79 - bruch (J. L), *la philosophie religieuse de kant*, ed Montaigne, 1986, p : 133.

في حين يتوجه الدين للقداسة أو الولاية [80]. هذا التمايز بين المقدس والقداسة أو الولاية، بقدر ما يعكس التمايز بين المقدس والدين، يحيل أيضا إلى درجات التداخل والقرب الشديدين بينهما. فمقولة المقدس ليست منفصلة عن مقولة القداسة أو الولاية. لكن تمفصلها يختلف من ثقافة إلى أخرى.

لا تراعي عملية المماهاة بين المقدس والدين أو المقدس والإلهي هذه التشابهات والتمايزات، الأمر الذي يفضي بشكل سهل إلى وضع خطوط التوازي والتعارض الكاملين بين المقدس والدنيوي.

لقد عمل باحثون مختلفون على الكشف عن هشاشة هاته الفكرة. في هذا السياق اعتبر إ. بريتشارد أن العلاقة بين المقدس والدنيوي حركية ومطاطية. وليست تعارضية ومتوازنة[81]. فمكونات العالم الدنيوي ليست غائبة عن مجال المقدس، سواء على مستوى الوعي أو السلوك، والاستمرارية حاضرة بما أن الجسد يستخدم مثله مثل كثير من السلوكات الدنيوية في كثير من الطقوس. واللعب الطقوسي أكبر دليل على الاستمرارية الفيزيو-نفسية بين السلوكات المقدسة والدنيوية. إضافة إلى ذلك، قد تؤدي أشياء دنيوية بسيطة مثل شرب الماء، وظيفة إرواء العطش، وفي نفس الوقت وظيفة قدسية يؤشر عليها شكر الله وحمده.

في نفس سياق هدم التعارضية بين المقدس والدنيوي، ورفع المماثلة بين المقدس والإلهي، اعتبر م. إلياد أن المقدس لا يتماثل

---

80 - Chelhod (J), Structure du sacré chez les arabes, Maison-neuve et Larose, 1964, p : 42.

81 - أنظر هذه المعلومة في : - Wunerburger, le sacré, ibid, p : 72-73

مع الإلهي بل هو تجل له فقط، وهو ما عبر عنه بلفظ hierophanie (التجلي) الأمر الذي يخرج المقدس من مجال المفارق المحايث. إن المقدس تجل للإلهي في الزمان والمكان والسلوك والعمران والهندسة والطبيعة. . . إلخ[82] ومن حيث هو كذلك تظل إمكانية العبور من الدنيوي إلى المقدس ومن المقدس إلى الدنيوي حاضرة على الدوام بفضل الجسر الطقوسي. تسمح الطقوس بفعل العبور بين الحدين لأنها تحين الزمن الأصلي الميثي بوصفه الزمن المؤسس للأزمنة الوجودية والتاريخية[83].

نفس الإمكانية تحتضنها العلاقة بالمكان المقدس. فهذه التجربة تجعل إمكانية تأسيس وتشكيل العالم قائمة باستمرار لذلك يقول م. إلياد : «حيثما تمظهر المقدس في المكان انكشف الواقع وحدث العالم» [84].

يرتكز م. إلياد في تصوره للمقدس من حيث هو تجل على الكيفية التي يتصور بها إنسان المجتمعات التقليدية العالم من حيث هو عالم منشطر إلى كون منظم ومقدس (عالمنا نحن) وآخر عبارة عن فوضى وعماء ولا تعين chaos (عالم الجن والشياطين) [85].

لكن هذا الإنشطار أو تلك القطيعة بين العالمين ليست قارة وثابتة، على اعتبار أن المقدس يحل ويتمظهر في أية لحظة. وأولى أشكال تمظهره تبرز في الزمن التكويني الأول. إنه زمن قدسي ودائري ونموذجي بالنسبة لكل الأزمنة القدسية سواء تلك الحاضرة في الطقوس أو الأساطير[86].

---

82 - Eliade (M), le sacré et le profane, Gallimard, 1965, p :60.
83 - ibid, p : 77.
84 - Ibid, p : 57.
85 - ibid, p : 28

لا يسقط م. إلياد في فخ ثنائية الإنسان التقليدي والمعاصر، مثلما لا يعتبر المقدس سمة أو خصيصة للثقافات التقليدية، بل إن المقدس في رأيه تجربة يعيشها الإنسان ككل من حيث هو كائن منفتح على العالم ومتواصل معه بنفس اللغة التي يجسدها الرمز. فإذا كان العالم يتحدث إلى الإنسان عبر النجوم والأجرام السماوية والنباتات والحيوانات والأنهار... فإن الإنسان يجيبه بالحلم والحياة من جديد. تلك الحياة التي تضمنها وتحققها طقوس العبور[87].

لقد أصبح المقدس مع م. إلياد حالا في جميع أشكال المكان والزمان التي يرتبط بها الإنسان سواء بشكل مباشر أو رمزي، فهو يتجلى في ارتفاع الجبل وهندسة القمر ونمط العمران. وفي ارتفاع السماء وسيولة الأنهار ... مثلما أصبح بالإمكان عبور هذه التجليات المقدسة للعيش في زمن الآلهة، أو الزمن الأول بفضل الفعل الطقوسي، أو فعل الحكي القدسي (الأسطوري) [88]. وقد سمحت المرجعية الفينومينولوجية لمرسيا إلياد بالإنصات لتجربة المؤمن في انفتاحاتها الدلالية والرمزية. الأمر الذي لم يكن ممكنا مع المرجعية الوضعية التي تفصل بين الإنسان وعالمه وترسي استقلالية الأشياء وإكراهيتها.

لقد أغنى م. إلياد، كما يقول الباحث «س. تيلييت»، الدراسات داخل مجال المقدس بمفهوم التجلي الذي سمح بتجاوز الثنائيات التعارضية، ومن تم إعلان أشكال التواصل القائمة بين المقدس

---

86 - ibid, p : 71.

87 - Eliade (M), Aspect du mythe, Gallimard, 1963, p : 178

88 - ibid, p :176.

والدنيوي[89]، وبقدر ما كان المنهج المقارن أحد علل هدا الإغتناء بحكم الانفتاح على ثقافات و حضارات متعددة بأشكال تعبيراتها الرمزية الدينية فانه من صلب هدا الغنى الثقافي الحضاري انتبه باحثون آخرون الى أن التوقف عند حدود الكشف عن التجليات الموضوعية للمقدس في الكون يغفل و يحجب جهة أخرى يستوطنها المقدس بامتياز و تتمثل في البعد الأخلاقي الانساني [90].

يعرف روجي كايوا المقدس بوصفه مقولة من مقولات الحساسية . تلك المقولة التي تعتبر ركيزة و أس الإحساس بالاحترام الذي يغمر المؤمن. إنها الفكرة الأم لكل ديانة كما يقول هوبرت ، فالأساطير و المعتقدات تحلل مضامينها بطريقتها الخاصة و الطقوس تستعمل خاصيتها, أما الأخلاق فإنها مشتقة منها, بينما الكهنوتية فتمنحها لحمتها, و القبور و الأمكنة المقدسة و كذا الآثار الدينية فترسخها و تجدرها في المكان. إن الديانة هي إدارة المقدس[91]. بناء على ذلك لن يعود المقدس ما يحل بشكل موضوعي في الكون ، بل سيصبح خاصية قد تكون لصيقة أو عابرة ببعض الأشياء كالأدوات المستعملة في الشعائر و الطقوس و الكائنات كالملوك و الرهبان ، و الأمكنة كالقبور و الكنائس والأمكنة المرتفعة ، والأزمنة كأيام الأحد و رأس السنة و أعياد الفصح [92]. إنه خاصية مميزة بحركيتها الطاقوية الأمر الدي يجعل المقدس منبعا لفعالية غامضة و متناقضة و تكاملية .

---

89 -Tilliette (X), faut-il laisser le sacré aux ethnologues ?, in Corps et Ecrits, n° 2, 1982, ibid, p : 133.

90 -Caillois (R), L'homme et le sacré, Gallimard, 1950, p : 18.

91- ibid, p : 18.

92 - ibidem.

المقدس حسب روجي كايوا حساسية ولذلك فهو طاقة أو قوة داخلية غامضة لا يمكن تعريفها بذاتها فقط بل في علاقتها بالدنيوي [93]. وإذا ما كان إ. دوركهايم قد ركز تعارض الطرفين بشكل كامل ،فإن «ر. كايوا» لا ينفي هاته الخاصية بل يثير إلى جانبها خاصيات أخرى. إنهما متعارضان، على اعتبار أن المقدس مشكل من طاقات وقوى، في حين أن الدنيوي مشكل من مواد وأشياء، لكنهما مع ذلك ضروريان معا لاستمرار الحياة وتطورها. [94]

يتميز المقدس بسمتين متعارضتين، إنه مخيف ولذلك يستدعي الحذر، وهو مرغوب فيه وبسبب ذلك يستدعي الجسارة [95]. ونظرا لكونه كذلك فإنه ينتشر على الدنيوي محاولا تهديمه، فإن ضرورة تنظيم علاقتهما بشكل صارم تصبح قائمة. إن الطقوس حسب "ر. كايوا" تلعب هذا الدور، فهي تنظم العلاقة التعارضية-التكاملية سواء على مستوى المقدس بذاته أو على مستوى علاقته بالدنيوي[96].

في المجال الطقوسي يبدو الحديث عن التعارض الكامل بين المقدس والدنيوي شيئا غريبا عن المقدس ذاته، فالطقوس تكشف الكيفية التي يشرف بها نظام العالم على توزيع وإدارة المقدس. تلك الكيفية التي تظهر غموض وإبهامية المقدس من جهة وانشطاره إلى مقدس احترام (يحيل على نظرية المحرمات) و مقدس انتهاك (يحيل على نظرية الحفل) من جهة أخرى[97]. إن مقدس الاحترام مرتبط بالوضوح الاجتماعي، وبفضل المحرمات تضمن وتصان كل

93 - ibid, p : 80.
94 - ibid, p : 80.
95- ibid, p : 21.
96 - ibid, p : 92
97- ibid, p : 22.

القواعد والتراتبات والممنوعات. بينما مقدس الانتهاك فإنه مقدس يَصرف ويُصرّف. في الحفل مثلا لا توجد حسب «ر. كايوا» سلطة أخرى، مثلما لا نجد أو نلاحظ احتراما لا للمرأة أو الشيخ [98].

من صلب مفهوم مقدس الانتهاك، وبالضبط من داخل مفهوم الإسراف أو البذل. يمدد«ج. باطاي» مجال المقدس ليشمل الاقتصاد. يوصي «ج. باطاي» بحصر إطلاق لفظ الإسراف على الأشكال غير المنتجة، مثل الجنائز والحروب وبناء المقابر واللعب والنشاط الجنسي غير المشروط بالتوالد... تلك الأشكال التي يتحكم فيها مبدأ الفقدان أو الضياع [99].

نفس الأمر يمكن قوله عن الشعر والهبة [100]. فالشعر مبني على الإسراف والضياع، لذا يظل معناه قريبا جدا من معنى التضحية. كذلك الهبة فهي الخسران وضياع، لأنها تقصي كل تبادل لترسي العلاقات على العطاء. حينما يهب المرء شيئا ما، فإنه يفرض على الموهوب له أن يهبه ما هو أكبر قيمة وأرفع ثمنا، حتى يرفع التحدي والاحتقار وبذلك ينخرط في ممارسة التبذير والضياع. وبما أن الهبة ليست الشكل الوحيد الذي يتخذه البوتلاش potlach، حسب "ج. باطاي"، فإن مبدأ الضياع أو الفقدان قد يتخذ شكل تحدي فرد لآخر عبر فعل الإسراف المدمر للثورة. قد يتخذ البوتلاش مثلا شكل نحر لمجموعة من الأضاحي أمام باب الخصم، أو على تخوم تراب جماعة معينة الأمر الذي تضطر معه هذه الجماعة إلى نحر عدد أكبر يسمح لها برفع التحدي ومن تم استعادة كرامتها. [101]

98 - ibid, p : 73-124.
99 - Bataille, G, la part maudite, ed Minuit, 1967, p : 27.
100 - ibid, p : 124.
101 - ibid, p : 28.

إن مبدأ الخسارة أو الضياع الذي يؤسس أشكال البوتلاش بشكل خاص والاقتصاد العام بشكل كامل يتجسد في التضحية/ الأضحية le sacrifice. فهذه الأخيرة تبرز التعارض القائم بين الاقتصاد العام الموسوم بالإسراف الدائم والحضور المستمر للفائض والاقتصاد الخاص المبني على جمع الثورة مخافة الندرة. إنها القسمة اللعينة والمقدسة في الآن نفسه للاقتصاد الخاص. فهي تشكل فائضا داخل الثروة النافعة. لذا لا نحصل عليها إلا لكي نستهلكها من دون جني ربح من وراء ذلك. نتيجة لهذا تظل الأضحية منذ لحظة اختيارها كضحية القسمة اللعينة والموعودة للإسراف العنيف. لكن نفس اللعنة التي تلحقها، تنتزعها من نظام الأشياء لترفعها إلى درجة الاعتراف وقلق وعمق الكائنات الإنسانية[102].

لم تكن الأضحية قبل ج. باطاي تشكل إحدى رموز المقدس التي تعكس حضوره في المجال الاقتصادي-الرمزي، مثلما تجسد ازدواجيته (إسراف وعنف مقابل الاعتراف والتقديس)، الأمر الذي جعل الإنتباه إلى وضعها يتسم بالجزئية وذلك عبر حصرها في المجال الرمزي-الطقوسي فقط. إن أعمال «ر. كايوا» و«ج. باطاي»، وجهت البحث في المقدس وجهة أخرى، حيث لم يعد المقدس متماهيا مع المحرم أو محصورا في مجاله. بل أصبح يستدعي فعل الانتهاك بشكل ملازم. إن المحرم يستدعي فعل انتهاكه على اعتبار أن حضور فعل التحريم وفعل الانتهاك يجيب على حركتين متناقضتين : فإذا كان المحرم يمنع ويبعد ويقصي، فإن الافتتان بهذا المحرم يدرج ويدخل ويحضر فعل الانتهاك. [103] وإذا كان الكشف عن حضور وملازمة

102 - ibid, p : 32.
103 - Bataille, G, Erotisme, ed U. G. F, 1965, p : 75-76.

فعل الانتهاك لمجال المقدس، سواء من طرف "ر. كايوا" عبر نظرية الحفل أو من طرف ج. باطاي عبر مبدأ الضياع والإسراف، قد أبرز بشكل جلي عمق الازدواجية المحايثة للمقدس، فإن بحوث ر. جيرار ستستبعد هذه الازدواجية لتجعل المقدس رديفا للعنف. يقول «ر. جيرار» «... قلنا العنف والمقدس. والحقيقة إنه يمكن القول العنف أو المقدس، ذلك أنهما في النهاية شيء واحد. الفكر الإثنولوجي يتقبل القول بوجود كل معاني العنف في المقدس، ولكنه يضيف إلى ذلك بأن المقدس يتضمن شيئا آخر غير العنف. قد يكون هذا الشيء نقيضا للعنف. هنالك النظام والفوضى، الحرب السلم، الخلق والتدمير، حتى ليبدو أن المقدس يتضمن أشياء متنافرة إلى درجة يعجز معها الأخصائيون عن حل هذا التشابك، بل عجزوا عن إعطاء تعريف مبسط للمقدس، إن مفهوم العنف المؤسِّس يوصلنا إلى تعريف في منتهى البساطة، تعريف واقعي يعبر عن الوحدة دون أن يتجاهل التعقيد، تعريف يمكنه تنظيم جميع عناصر المقدس في مجموعة متكاملة وواضحة» [104].

إن المقدس عنف، ولأنه كذلك فهو متمايز عن الدين والذي ليس شيئا آخر غير ذاك المجهود الجبار للحفاظ على السلم. فبفضل المحرمات والطقوس يعمل الدين على دفع الناس للخروج شيئا فشيئا، عن نطاق المقدس، حيث يفرغ العنف الواقعي من طبيعته ليتحول إلى عنف رمزي، هو أساسا عنف أضحوي. يقول «ر. جيرار» : «إن المقدس هو العنف وإذا ما كان الديني يعشق العنف، فدائما بوصفه يحمل فيما بعد السلم. إن الديني موجه كلية نحو

104 - Girard, R., Des Choses Cachées depuis la fondation du monde, ed. Grasser et Fasquelle, 1978, p. 49.

السلم. ولكن الوسائل التي يسلكها لأجل تحقيق هذا السلم لا تخلو أبدا من العنف الأضحوي» [105] . (مكرر)

2/مقدس الثقافة العربية الإسلامية.

كيف يمكن تعريف المقدس في الثقافة العربية الإسلامية؟ وكيف يمكن لهذه الثقافة أن تتدخل بنصوصها ومقوماتها اللغوية في مجرى ما عرضناه سابقا من تعارضات واختلافات حول تحديد ماهية المقدس؟ هل يمكن الاكتفاء بإسقاط هذه التعريفات على لغة وثقافة متمايزتين بنفس درجة تمايز ثقافات ولغات أخرى عنهما؟ ما معنى كونية المقدس وكونية المقولات الملحقة به؟ ما الكيفية التي يتمفصل بها الديني والقدسي؟ وهل تحتفظ لفظة المقدس بصلاحيتها أم أنها ستتوارى لتترك المجال لحدود وألفاظ أخرى؟

إنها الأسئلة التي سنقود بها تحاورنا مع الباحثين الذين اشتغلوا على المقدس في الثقافة العربية والإسلامية وذلك قصد بيان ما أوضحوه وأغفلوه في الآن نفسه.

ينبه الباحث ج. شلهود إلى ضرورة التمييز بدءا بين المقدس والولاية في الثقافة العربية الإسلامية، على اعتبار أن المقدس ممايز للدين، فإذا كان المقدس يعانق في نفس الوقت كلا من الطاهر والدنس، فإن الدين موجه نحو الولاية أو القداسة بما هي طهارة [107] بناء على هذا التمييز يعتبر»ج. شلهود» أن الإسلام قد عقلن المقدس السابق عليه ومحوره حول الله. مما أفضى إلى جعل القداسة أو

---

105 - ibid, p :

107- Chelhod, Structure du sacré chez les arabes, ibid, p : 55.

الولاية مفارقا ومعزولا عن باقي العالم.[108] في حين سيظل المقدس عبارة عن طاقة غامضة شبيهة بمجال مغناطسي يمارس الجاذبية التي عمل الإسلام على توجيهها نحو الله.[109]

إن تحويل الإسلام للقداسة أو الولاية إلى مجال مفارق سمح لـ«جوزيف شلهود» بالحديث عن مقدس طاهر بالمعنى الذي يتقابل فيه مع لفظه الحرام والتي تعني الإلاهي أو ما يحتضن نفسا إلاهيا[110].

تحيل لفظة الحرام إلى ما هو طاهر في تعارضه الكامل مع ما هو نجس، مثلما تشير إلى ما هو ممنوع أو محرم كلية أو جزئيا. وبذلك تصبح المقولة الأساسية المعبرة والمجسدة في نفس الوقت للمقدس الإسلامي سواء من حيث ازدواجية دلالته، أو من حيت غموضه وإبهامه. يقول «ج. شلهود» بأننا إذا ما تجاوزنا تعريف المقدس بتعارضه مع الدنيوي، وإذا ما تجاهلنا طبيعة القوة التي توجد وراءه، فبإمكاننا أن نؤكد أن المقدس في الثقافة العربية الإسلامية يتمظهر في شكلين متعارضين هما الطاهر (الطيب) والدنس (الخبيث). إنها عناصره الأساسية على اعتبار أن الطاهر سيكون على صلة بالمجال السحري والجني، وبين السماوي والدنيوي يحضر الحلال والحرام، حيث سينظم الأول العلاقة بالمجال الدنيوي، بينما ينظم الثاني العلاقة بالمجال السماوي.[111]

108 - ibid, p : 42.
109 - ibid, p : 59.
110 - ibid, p : 55.
111 - ibid, p : 58.

بهذه الكيفية يعلن «ج. شلهود» بنية المقدس الإسلامي بوصفها ممركزة وممحورة حول مقولة الحرام المزدوجة الدلالة. فبدلالتها على الطهارة أو القداسة تحيل على المقدس الطاهر، وبدلالتها على المنع والتحريم تحيل على ما ينظم العلاقة بين المقدس وما يعارضه مجسدا فيما هو مدنس. وبذلك تعكس مقولة الحرام أكثر من مقولة المقدس الازدواجية والبناء الداخلي للكيفية التي يتصور بها الإسلام دينا وثقافة مقولة المقدس.

لا يضيف «مالك شابل» عناصر جديدة للبنية التي أرساها «ج. شلهود» إنه ينطلق من نفس الازدواجية التي تحملها لفظة الحرام من حيث دلالتها في نفس الوقت على الممنوع (المحرم) وعلى التقديس (الإحرام والحرام)، ليوزعها إلى حدين هما التطهر والإحرام. يتجسد التطهر بشكل جلي في الفرائض والمعاملات وتعبر عنه مقولة الحلال.

يقوم الحلال على التطهر سواء في مستواه الأولي الذي قد يتعلق بما نتناوله من طعام طيب، أو مستواه الروحي الذي يعني التطهر مما ليس الله. أما الإحرام فيتجسد في مقولة الامتناع أو المحرم (الممنوع)الذي يهدف رفع النجاسة، سواء في أشكالها الصغرى الجسدية أو الكبرى من مثل نجاسة النفس والسلوك. [112]

إن اختزال المقدس في الحرام بالنسبة ل»جوزيف شلهود»، والتركيز على مقولتي الحلال والحرام بالنسبة ل»مالك شابل : لم يسمح لهما بالكشف عن غنى وتعقد وحركية المقدس العربي-

---

112-Chabel, M, L'imaginaire arabo-musulman, Paris, PUF, 1993, pp : 125-129.

الإسلامي. فاعتبار المقدس الإسلامي مقدسا طاهرا ومفارقا من طرف «ج. شلهود» هو نتيجة لهذا الاختزال الذي من مؤدياته إغفال بعد مؤسس للمقدس الإسلامي ألا وهو بعد الانتهاك الناتج عن حركية المقدس والدنيوي في الثقافة العربية الإسلامية. أما التوجه من طرف «مالك شابل» نحو منطقة الحلال والحرام بوصفها المنطقة المركزية لمجال القداسة الإسلامي فإنه يفضي مباشرة إلى إغفال ما يوجه ويحدد معالم هاته المنطقة والمتمثل في طبيعة وماهية المقدس.

إن المقدس أشمل من الحرام بما تحمله اللفظة من ازدواج وغموض داخل الثقافة العربية الإسلامية، على اعتبار أن الحرام بما هو حرام وممنوع واحترام وتقديس يحيل لبعد واحد، هو بعد المنع والاحترام، بينما يغفل بعد الانتهاك والاختراق الذي لازم المقدس الإسلامي، وإذا كان فعل الانتهاك يسهل الكشف عن داخل مجال المقدس من حيث هو ما يعانق الطاهر والدنس في نفس الوقت، فإن مجال القداسة أو الولاية لا يشير في الثقافة العربية الإسلامية إلى الطهارة فقط، بل يدل أيضا على البركة[113]. وداخل مجال هذه الدلالة انبنت وتأسست الولاية الصوفية والصلاحية بشكليها الفلسفي والشعبي سواء بالشرق أو الغرب الإسلاميين. لقد ارتكزت القداسة الصوفية بالشرق على فعل الانتهاك، انتهاك الحجب والقواعد الأخلاقية والتشريعية واللغوية، مثلما تأسست القداسة الصوفية بالمغرب على مبدأ الانتهاك الذي تشهد عليه مناقبها وطقوسها.[114]

---

113 - ibid, p : 55.

114 - بنينا هاته الفكرة على ملاحظاتنا العينية لمواسم الزوايا وبالضبط لمواسم كل من الطريقة العيساوية والحمدوشية .

يبرز غنى وتعقد المقدس الإسلامي في تعدديته الدلالية من جهة وإحالاته المختلفة على جهات متعددة، الأمر الذي يجعله أكثر شمولية من لفظة الحرام أو الولاية. فهو قد يطلق على الله في صيغة قدوس ومقدس وقدس ليعني الطهارة والتنزيه.[115] وقد يرتبط بالمؤمن في عموميته في صيغة التقديس ليدل على الصلاة والتعظيم والتكبير والتطهير، [116] أو بالمؤمن المعين في الأنبياء وأقطاب الصوفية والولاية في صيغة القديسين أو المقدسين أو ملك القدس [117] ليعني أولائك الذين استطاعوا الجمع بين الطهارة الذاتية والعرضية، مثلما قد يطلق على الملائكة في صيغةروح القدس ليدل على من خلق من طهارة [118]. و قديطلق على المكان في صيغة بيت المقدس ،أو المسجد الحرام او مكة المكرمة ليدل حظيرة القدس [119] و قد يطلق على الزمان في صيغة الأشهر الحرم ليعني الحظر و المنع و كدا الإحترام الناتج عن حرمة الأوامر الإلاهية. تبرز تعددية الدلالات و الجهات التي تحيل عليها لفظة المقدس أو جدر ق. د. س بشكل عام, ان المقدس العربي الإسلامي ليس مفارقا مثلما اعتبر دلك جوزيف شلحود بل هو متراتب و حاضر في الزمان و المكان و الذوات. وتراتبيته العمودية هاته لا تجعله متعارضا مع ، او مناقضا للدنيوي، بل إن الدنيوي يشغل موقعا داخل الفضاء المتراتب للمقدس. فالطبيعة في التصور الثقافي الإسلامي مكان صالح لإقامة الصلاة ما لم يدخل عليها ما

---

115 - ابن منظور، لسان العرب، المجلد الثالث، بيروت : 33 - 34 .
116 - ابن منظور، مذكور سابقا، نفس الصفحات.
117 - ابن كثير، تفسير ابن كثير، المجلد الأول، دار الفكر، بيروت، ص :72.
118 - ابن عربي، الفتوحات المكية، الجزء الثاني، دار صادر، بيروت، ص :109- 110 .
119 - الحسن الأشعري ،مجرد مقالات الشيخ ابن الحسن الأشعري ،دار المشرق ،1986 ،ص :51.

يدنسها سواء من فعل الإنسان أو الحيوان أو الشيطان[120] غنها مدنسة بالعرض لا الجوهر كما يقول الفقهاء و الصوفية. إضافة لذلك لا يحضرالحرام بوصفه مرادفا للمقدس، بل غنه بعد من أبعاده فقط، وهو ما يسمح لنا بالقول أن لفظة الحرام مؤطرة في ازدواجيتها الدلالية بلفظة المقدس. عن المقدس هو أصل الحرام والمحرم و ليس العكس. صحيح قد يؤدي التحريم الى الى التقديس لكن بعد ان يكون قد تم إرساؤه و استدخاله ، و لكي يحصل دلك لا بد أن تكون معالم المقدس قد تحددت سواء على المستوى الداتي أو المجالي أو الزماني . سيتشكل فضاء المقدس الإسلامي من ثلاثة حدود و ليس من حدين فقط. فإدا كان الدنيوي لا يناقض ولا يوازي المقدس ، فإن المدنس يحمل نوعا من التعارض مع المقدس ، على اعتبار أن المدنس هو ما يقابل الخبيث في عمومه، فداخل الخبيث هناك درجات. وأعلى هاته الدرجات النجاسة، أما أعلى درجات النجاسة فهي النجاسة الروحية التي قد تطلق على الكافر أو الأشياء المحرمة كلية، إذا ما استثنينا حالة الضرورات التي ترفع المحظورات. إن النجاسة تهدم الطهارة وتنفيها خصوصا في درجاتها العليا. أما الدنيوي فإنه المجال الذي تلتقي وتحتك ضمنه كل الحدود. ولذلك يحمل الدنيوي وضعه المتميز في المنظومة الثقافية الإسلامية. إنه حاضر بحدوده المتحركة داخل المقدس والمدنس.

حينما نستحضر هذه العلاقة المتميزة للمقدس بالدنيوي، يبدو تحديد موقع الحلال والحرام واضحا. إنهما ما ينظم هذه العلاقة، وما يعمل على الحفاظ على توازناتها.

120 - ابن عربي ، الفتوحات المكية ، مدكور سابقا ، ص : 110.

مع الحلال والحرام تبرز الحركة العمودية والأفقية للمقدس الإسلامي، والخاضعة لآلية التراتب والتواصل. يقول الغزالي: «إعلم أن الحرام كله خبيث لكن بعضه أخبث من بعض. والحلال كله طيب لكن بعضه أطيب من بعض وأصفى منه.[121]» مع الحرام يحضر الخبيث والدنس، ومع الحلال يحضر الطيب والطاهر، لكن هذا الحضور ليس ثابتا ومتساويا، بل يخضع لتراتب وهو ما يمنحه مع الحرام يحضر الخبيث والدنس، ومع الحلال يحضر الطيب والطاهر، لكن هذا الحضور ليس ثابتا ومتساويا، بل يخضع لتراتب وهو ما يمنحه حركية من جهة، ويجعل مهمة رسم الفواصل بينهما أكثر صعوبة من جهة أخرى.

يقدم الغزالي فرضية تسمح ببيان الفواصل النظرية بين الحلال والحرام. ترتكز هذه الفرضية المعيارية على ما يسميه بالحلال المطلق والحرام المحض. فالحلال المطلق هو ما خلا عن ذاته الصفات الموجبة للتحريم في عينه، وانحل عن أسبابه ما تطرق إليه تحريم أو كراهية، من مثل الماء الذي يأخذه الإنسان عن المطر قبل أن يقع على ملك أحد. أما الحرام المحض فإنه ما يحمل صفة محرمة لا يشك فيها، كالشدة المطرية في الخمر أو النجاسة في البول، أو ما حصل بسبب منهي عنه قطعا كالمحصل بالظلم أو الربا ونظائره.[122] إنه الحلال البين والحرام بين، لكن بما أن الشبهة واقعة بينهما لا محالة، فإن إثارتها تبدو ضرورية في هذا المجال. يعرف الغزالي الشبهة بأنها ما اشتبه على المرء أمره بأن تعارض له فيه اعتقادان صدرا عن سببين مقتضيين

---

121 – الإمام أبي حامد الغزالي ، إحياء علوم الدين ، المجلد الثامن ، دار الكتب العلمية ، 1992 ، ص : 196 .

122 – نفس المرجع و الصفحة .

للاعتقاد.[123] ولأنها كذلك فهي مميزة عن الحلال والحرام، لكن حدوثها بدخلهما معا في نوع من التواصل والاتصال يصعب في كثير من الأحيان تعيين حدوده. تتراتب الشبهات مثلها في ذلك مثل الحرام والحلال، لكن تحديد مراتبها يبدو ضروريا لاستنباط الحلال والحرام.[124]

حينما تحضر الشبهة يخرج الحرام من دائرة بيانه ووضوحه ليتخذ شكلا متراتبا يمكن تحديد درجاته ومراتبه في خمس :

- حرام مطلق وهو ذاك الذي عرفناه سابقا، ويمكننا أن نضع مقابله ما يحرم لنجاسته، أو لشبهته واضحة، أو معصية جلية، أو ضرر أكيد.

- ما يتطرق إليه احتمال التحريم سواء بحصول شبهة. يجب التحقق منها، أو يكره اجتنابه، أو يستحب اجتنابه، ليس بحرام لكن تركه يدخل في ورع الصالحين.

- ما يحرم للاحترام م مثل أن يحرم أكل سقط فيه جزء من جسم إنسان ميت. فالأكل يحرم ليس للاقتذار ، أو لنجاسة الميت بل احتراما للجنس الإنساني ولو في موته.

- ما يحرم للاقتدار، من مثل أن حيوانا قذرا أو شيئا قذرا لامس شيئا حلالا طيبا.

- ما يخاف منه أداؤه إلى محرم، ويقصد به ترك ما لا رأس به مخافة مما به بأس، من مثل ترك بعض الحلال خشية أن يكون حراما. فأكثر المباحات داعية إلى المحظورات، إذا لم تأخذ المباحات كلها بقدر

123 - المرجع السابق ، ص : 111.
124 - المرجع السابق ، ص : 112.

الحاجة في وقت الحاجة لا تخلو عاقبتها من خطر، ويحضر في هذا المستوى التلميح إلى الإكثار من الأكل واستعمال الطيب للمتعزب لأنه يثير الشهوة. [125]

إن تراتبية الحرام كما رصدناها والتي هي ضمنيا تراتبية الحلال تبرز انعدام إمكانية وضع خط التوازي بينهما، فهما متعارضان ومتداخلان لدرجة قد يصعب معها فك وصالهما. ففي حالات قد يختلط فيها الحلال والحرام ويصعب فرز أحدهما عن الآخر (كاختلاط مال حلال بآخر حرام) [126]. وفي حالات أخرى سيبدو معيار فحص درجة غلبة أحدهما على الآخر ضروريا لإقرار الامتناع أو الجواز أو الاجتناب، الأمر الذي يسمح لنا بالقول بأن مقولتي الحلال والحرام تنظمان أشكال حضور المقدس في الدنيوي من جهة، وتعكسان حركية مطاطية للمقدس والدنيوي من جهة أخرى. فالحلال لا يقابل الحرام والعكس صحيح. يقول "ج. شلهود" بأن الحلال يوجه الأفراد نحو الدنيوي، بينما الحرام فإنه يوجههم نحو السماوي، [127] وهو تمييز مقبول من ناحية، لكنه يستدعي الحذر من ناحية أخرى، إنه مقبول على اعتبار أن الحلال يوجه المؤمن نحو الدنيا بكل ما تزخر به من طيبات، بينما الحرام فإنه يذكر المؤمن بحدود الله وأوامره، ونواهيه الشرعية، لكن مع ذلك يجب قبوله بحذر على اعتبار أن الحلال ليس واحدا وموحدا، فمن الحلال ما يبغضه الله كالطلاق مثلا، ومنع ما يتجنبه المؤمن

---

125 - نفس المرجع ، من ص : 111 إلى ص : 131 .

126 - المرجع السابق ، ص : 109.

127 - Chelhod, J, structure du sacré chez les arabes, ibid, p : 42 .

مخافة أن يؤدي إلى الحرام كخزن المال، أو الإكثار من الأكل، أو التطيب. . . إلخ. لذا لا يكون من منظور الثقافة العربية الإسلامية الحرام وحده من يذكر بالله ويوجه نحوه، بل إن الحلال يقوم بنفس الوظيفة وإلا ما كان حلالا ومباحا. إن الدنيوي يتموقع داخل تراتبية المقدس، لذلك لا يبعد المؤمن عن مجال القداسة. صحيح هناك تخوف من فتنة الدنيا وزينتها وشاغلها، لكن هناك أيضا العمل وبذل الجهد قصد الكسب والتجارة والزواج، وكلها تدخل في الدنيوي المقدسle profane sacré.

إذن مع مقولتي الحلال والحرام نجد أنفسنا داخل الثقافة العربية الإسلامية في منطقة الدنيوي سواء في انتظامها العمودي أو الأفقي (الدنيوي كمجال لتحقق المقدس وتجسده وحركيته). ومع مقولة المقدس نجد أنفسنا في ما يشمل حقل القداسة أو الولاية ويوجهها نحو ما يصونها داخل الدنيوي ومن ثم يبعدها عن النجاسة والقذارة، وبذلك تتشكل معالم المقدس الإسلامي بوصفه ما يحيل في نفس الوقت على الطهارة والولاية من جهة، وعلى الدنيوي والدنس بمستوياته المتعددة من جهة أخرى.

إن ميزة المقدس الإسلامي الأولى تكمن في ديناميته وحركيته وكذا تراتبيته العمودية والأفقية، الأمر الذي يجعل تعريفه وتحديده بالتعارض والتوازي مع الدنيوي أمرا لا شرعية تحليلية له. أما الميزة الثانية فتتمثل في أن هذا المقدس يشمل حقل القداسة أو الولاية، فهو أشمل منها لأنه لا يقتصر على الذوات بل يحيل أيضا على الزمان والمكان، مما يفضي إلى ميزته الثالثة والمتمثلة في تداخله الكبير مع الديني، وفي التصاقه بالإلاهي (الطاهر) والذي لا يجعله متماهيا

معه. إن المقدس اسم للإلاهي لكنه ليس رديفا له، لذا يمكن تعريفه بأنه حقيقة أو طاقة سيالة وسارية في الزمان والمكان والذوات لا يمكن ضبطها في شكلها الملموس فقط داخل النصوص بل لابد من التوجه نحو التاريخ والمجتمع.

من خلال ما سبق توصلنا إلى أن المقدس الإسلامي ليس متوازيا أو مضادا للدنيوي. بل هناك حركة دائمة بينهما تجعل في كثير من الأحيان والحالات عملية رسم الحدود بينهما مستحيلة. هاته الحركة هي التي أنتجت ما نعتناه بالد نيوي المقدس بوصفه إحدى سمات التصور الثقافي الإسلامي للعلاقات الشائكة والمعقدة. والمتداخلة بين المقدس بجميع تجلياته ومستوياته والدنيوي بجميع مراتبه ومقاماته. لهذا السبب يمكن القول مع أحد الباحثين : «بدلا من الكلام على المقدس وحدوده، قد يكون من الأفضل الحديث عن طريق المقدس» . [128] كيف سيتشكل هذا الطريق؟ وكيف سيكون المقدس الإسلامي في التاريخ والمجتمع؟ ما هي حلقات الاستمرارية مع المقدس السابق عليه وكذا أنماطه التعبيرية؟

3 - المقدس بين الإدماج والتجاوز.

ليس من الصعب الكشف عن أشكال الاستمرارية بين دين الإسلام والديانات والمعتقدات التي كانت سائدة في شبه الجزيرة العربية. فالكتاب القرآني يعترف في أكثر من سورة وآية بما احتفظ به واحتضنه من داخل الكتب الدينية السابقة عليه، وهو إلى جانب ذلك يعترف بالشرعية الدينية لهاته الكتب، مثلا يعترف بشرعية

128 - روجيه دادون، طريق المقدس بين المتمرد والمخلص، مجلة مواقف، ع :65، ص :141

رسلها وأنبيائها. لقد عمل «ج. شلهود» على تجميع معطيات كثيرة، وإرساء تحليلات مستفيضة تثبت الكيفية التي سيعمل بها الإسلام على التوحيد بين المعتقدات السابقة عليه، وكذا الإبقاء على سلوكيات وممارسات تنتمي في الأصل للحياة الرعوية لشبه الجزيرة العربية.[129] إن بنية المقدس الإسلامي، وحسب نفس الباحث، مكونة من ثلاث ركائز كبرى، هي المقدس المفارق الذي يحيل على الإلاهي، والمقدس المجهول الذي يحيل على الكائنات غير المرئية من ملائكة وجن وشيطان. والمقدس المحايث والذي يحيل على الكائنات والأغراض والمكان والزمان. هاته البنية لا تقطع عناصرها تلك مع ما كان سائدا سواء في الديانات الكتابية أو في المعتقدات الوثنية، سواء على مستوى الشعائر (الصلاة، الصوم، الحج، التضحية)، أو على مستوى العقيدة (وحدانية الله)، أو على مستوى تصور العالم والموجودات (الخلق، التراتب بين الموجودات). لقد ظل المقدس الإسلامي منشغلا بآليتي التكييف والتوحيد ليس إلا. تلك الآليات التي ستسمح له ببناء النسق الموحِّد والموحَّد للديانة الجديدة. [130]

إذا كان الكشف عن فعل إدماج المقدس الإسلامي لشعائر ومعتقدات وتصورات سابقة عليه، ليس بالأمر العسير، فإن فعل إنجاز ذلك من طرف نبي الإسلام في التاريخ والمجتمع لم يكن أمرا

---

129 – ج . شلهود ، بنى المقدس عند العرب ، مذكور سابقا ، ص : 19.
130 – المرجع السابق ، ص ص : 22 - 40 - 41 - 139 - 161 - 172 ، وعلى هامشه يمكن الرجوع إلى :

Dozy (R), *essai sur l'histoire de l'islamisme*, Paris, Maison-neuve, 1879, p p : 19-51-54-56-62-

يسيرا، ففعل التكييف في حد ذاته قد ألحق بتلك المعتقدات متغيرات كثيرة غيرت وجهتها، وأفقدتها استقلاليتها وسيادتها.

لم يكن ممكنا للديانة الجديدة أو على الأصح للتأويل الإسلامي الجديد أن يرسخ أقدامه بشبه الجزيرة العربية من دون مقاومة وجدال، خصوصا مع أهل الكتاب المعتزون بدياناتهم وأنبيائهم، مثلما لم يكن من السهل الاعتراف بشرعية النبي الجديد وبقدسية دعوته، في هذا السياق يشير الباحث ر. دارغون إلى أن النبي محمد عاش في فترة دعوته المكية رفضا وجدالا اختلطت فيه الدوافع الاقتصادية مع الدوافع الدينية[131]. فوثنيو مكة وأهلها رفضوا الاعتراف بنبوته ورسالته، لكونها تهدد التراتب الاجتماعي والمصالح الاقتصادية التي ظلوا يتمتعون بها إلى حدود ظهور دعوته. أما المسيحيون واليهود فقد رفضوا شرعية نبوته لأنها تضيف إلى أنبيائهم نبيا وإلى كتبهم كتابا يدعي الشمولية والسمو. أمام هذا الرفض المزدوج سلك النبي محمد ﷺ مسلكين متزامنين ومتكاملين يعتبرهما نفس الباحث حلولا كانت ناجعة لترسيخ الرسالة الدينية الجديدة. لقد واجه النبي رفض أهل مكة بالهجرة إلى المدينة، مثلما واجه رفض أهل الكتاب بالعودة إلى سيدنا إبراهيم عليه السلام واعتبار الديانة الجديدة ديانة إبراهيمية حنيفة،[132] الأمر الذي يعني أن الدين الجديد لا يحتضن ما يهدد الديانات المتواجدة. فسيدنا إبراهيم أب للساميين، ونبي أهل الكتاب المشترك، وهو في الآن نفسه مؤسِّس الكعبة وبانيها.

---

131 - Dargon (R), *Le geste d'Ismael*, Librarie Droz, 1981, p : 141.
132 - Dargon (R), la geste d'Ismael, ibid, p : 141.

بهذا المعنى لن يقدم الإسلام ذاته كديانة جديدة، بل كعودة إلى العودة للأصول الكتابية الأولى. قدمت الدعوة المحمدية، في مرحلتها المدنية، صورة جديدة عن إبراهيم الخليل، تشترك مع، وتتمايز عن الصورة المقدمة عنه في الكتب الدينية توراة وإنجيلا :

- لقد أصبح إبراهيم الخليل مؤسسا للإسلام، نظرا لكونه أول من أسلم ﴿**ما كان إبراهيم يهوديا ولا نصرانيا ولكن كان حنيفا مسلما**﴾ (سورة آل عمران، الآية 67).

وبفضل ذلك سيمتد الجسر وينقطع في الآن ذاته مع الديانات الأخرى، وخصوصا مع اليهودية التي تربط مصير بني إسرائيل بالقدر الإبراهيمي[133] إلى جانب ذلك سيصبح إبراهيم الحنيف نبي الإسلام والعروبة، حيث سيصبح العرب منحدرين من إبراهيم عبر إبنه إسماعيل.

- لقد احتفظ الإسلام بتضحية إبراهيم بابنه مثله في ذلك الديانة اليهودية، مع اختلاف في تحديد الابن المقصود. لكنه أدخل عليها تغييرات ستكون لها مؤديات كبرى على إعادة ترتيب مجال المقدس. سيجعل القرآن من الكعبة. عوض جبل مورية [134] موضع تضحية إبراهيم بابنه، الأمر الذي يؤشر على أن الإسلام سيدير وجه المؤمنين وجهة مغايرة، مثلما سيدير وجهة الكون نحو مركز مغاير[135].

---

133 - الخطيبي (ع)، عقدة أوديب أم عقدة إبراهيم، موجود ضمن كتاب النقد المزدوج، منشورات عكاظ، 1990، ص : 128.
134 - المرجع السابق، ص : 128
135 - المرجع السابق، ص : 128.

إن احتفاظ الإسلام بتضحية إبراهيم بابنه، ستسمح له كذلك بنزع ما يعتبره المسيحيون امتيازا، والمتمثل في كون نبيهم من ضحى بجسده «وقولهم إنا قتلنا المسيح عيسى بن مريم رسول الله وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم[136].» ... وبفضل ذلك سيكتسب العرب ونبيهم الشرعية القدسية-الدينية بفضل إبراهيم الخليل، وبفضل ابنه إسماعيل سيرسخون شرعيتهم اللغوية - العربية والقومية. فإبراهيم أب الإسلام، وإسماعيل الابن جدٌّ سلالي ولساني. لقد اعتبر نبي الإسلام نفسه ابنا للذبيحين والمقصود إسماعيل وأبوه عبد الله. مثلما سيصبح إسماعيل أول من تحدث اللغة العربية.

إن احتضان النبي للهوية الإبراهيمية، واعترافه بالتضحية مع تركيزها في إبراهيم عوض عيسى المسيح، بقدر ما سيؤسس المجال القدسي الإسلامي، بقدر ما يوضح أن اللحظة الإبراهيمية لحظة مفتاحية في فهم كيفية نشوء الإسلام ونمط إعادة تأويله وتركيبه لمكونات المقدس السابق عليه.

يعتبر الباحث التونسي فتحي بنسلامة أن الرهان الأساسي لصراع التأويلات داخل المتخيل الديني الكتابي يكمن في ضرورة استرداد الأب الأصلي.[137] فإذا كان إبراهيم أبا مشتركا، فإن استرداده من طرف نبي الإسلام كان ضروريا لرسم معالم شرعيته، وشمولية تأويلاته الجديدة للرسالات الدينية السابقة. في هذا السياق يوجه نفس الباحث نقدا لسيجموند فرويد الذي عمم قراءته للتوحيدية

---

136 - سورة النساء، الآية 159/155.

137 - فتحي بنسلامة، الطلاق الأصلي، موجود ضمن كتاب لغات وتفكيكات، دار توبقال، ترجمة عبد الكبير الشرقاوي، 1998، ص : 107

اليهودية-المسيحية على التوحيدية الأخيرة، ما أضافه القرآن للتوراة متمثلا في أن علاقة إبراهيم بابنه لم تتوقف عند فعل الرغبة في الذبح، بل تعدتها إلى اللقاء والتصالح بينهما، والذي يشهد عليه البناء المشترك للكعبة.[138]

إن البناء المشترك للكعبة هو نتاج فعل المصالحة ذاك بين الأب والابن، وكذا الأثر الشاهد على الإدماج الانتقائي والتأويلي الذي مارسه الإسلام على المعتقدات الدينية السابقة عليه.

يعتبر ج. ديران أن الإسلام «وكما لاحظ ذلك كل من شيرون وهـ. كوربان وماسينيون، ينتصر للمكان على الزمان. إنه مكان مزدوج أو مضاعف، من حيث هو مكان جغرافي محض أو بشكل أدق مكان هندسي، ومكان ذاتي مستبطن ومتخيل».[139]

تمثل الكعبة النموذج الأكمل لهذا الازدواج. إنها حيز في مجال جغرافي يعتبره الباحثون من خاصيات المكان المقدس، على اعتبار أن الله يفضل قمة الجبل أو الوادي أو الحجرة أو الشجرة أو منبع الماء[140]. وهو في الآن ذاته مكان يستوطن، المتخيل الديني الإسلامي. يروي في هذا السياق أحمد ابن إبراهيم النيسابوري أنه «**جاء في حديث للرسول أن البيت قبل هبوط آدم عليه السلام كان ياقوتة من يواقيت الجنة يطوفه الملائكة، وبعد ذلك أنزل الله آدم في موضع الكعبة (...) وكان آدم يطوف بالبيت سبع أسابيع (...) وقال آدم: يارب اجعل لهذا البيت عمارا يعمرونه من ذريتي**

---

138 – المرجع السابق، ص: 134.
139 - Durand G, science de l'homme et islam spirituel, Mélanges offerts à Henry Corbin, ed par Seyyed hossein nas, Tehran, 1977, p :60.
140 - Chelhod, Structure du sacré chez les arabes, ibid, p : 213.

فأوحى الله تعالى إليه "إني معمره بنبي من ذريتك اسمه إبراهيم أتخذه خليلا أقضي على يديه عمارته وأنيط له سقايته، أورثه حله وحرمه ومواقفه وأعلمه شعائره ومناسكه»[141] بهذه الكيفية سيتحول البيت/ الكعبة إلى أثر قدسي شاهد على صلة أب البشرية (آدم) بأب الإسلام (إبراهيم) وأب العرب (إسماعيل) بنبيهم الذي سيدون حضوره بعملية تجديد بنائه. وبفضل قيمته الجديدة تلك سيشغل البيت إلى جانب الكتاب القرآني الأسَّين الأساسين لتجلي المقدس الإسلامي في العالم الدنيوي [142].

---

141 - إبراهيم النيسابوري، قصص الأنبياء، المكتبة الثقافية - بيروت، د. ت، ص : 75.
142 – ديديه. هـ، الإسلام والمقدس، مجلة مواقف، ع :65، ص : 84.

خلاصــة

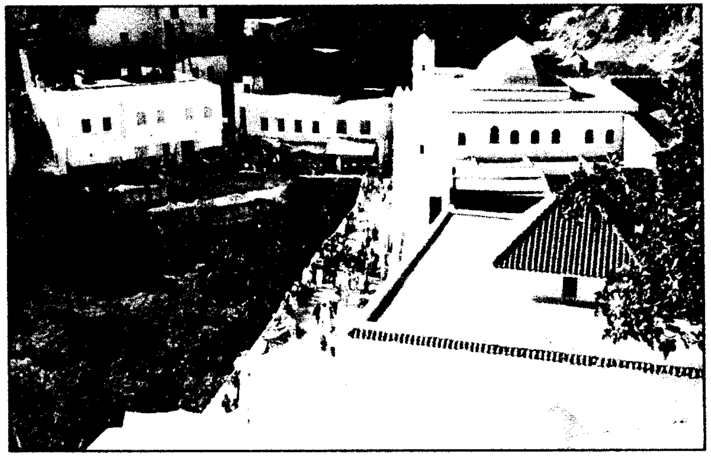
تطرح مهمة فهم المجتمع، من حيث هو علاقات قوة، ومن حيث هو أيضا علاقات معنى ينشئها الأفراد لتبرير أوضاعهم ورسم معالم مستقبلهم، ضرورة التعرض للمتخيل. مثلما يطرح هذا الأخير بحكم شساعة مجاله، وكذا تداخله مع مجالات متقاربة معه، ضرورة تحديد وفهم لغته الرمزية بكل مستوياتها.

إن اللغة الرمزية لغة ثقافية-اجتماعية. الأمر الذي يجعل المتخيل مشحونا حتى العظم بالثقافي، وحاملا للبعد الاجتماعي. إنه متخيل رمزي-اجتماعي يشكل أنوية الهوية الثقافية والاجتماعية لكل مجتمع. وبفضل طبيعته الاجتماعية تلك، تنهل منه الفئات الاجتماعية ما به تبرر مواقعها ومصالحها ومقاصدها، الأمر الذي يجعل كل تطرق للمتخيل الاجتماعي مشروطا بطرح السؤال عن الإيديولوجيا واليوتوبيا بما هما صنفان من الوعي الاجتماعي المشغل بشكل كبير للمتخيل الاجتماعي.

يضع تفكيك ونقد الإيديولوجيا واليوتوبيا، وكذا رسم الحدود بينهما من جهة، وبينهما والمتخيل الاجتماعي، الباحث أمام السؤال الديني بشكل خاص، وسؤال المقدس بشكل عام. يحتضن المقدس

البعد الديني والتخيلي، مثلما بفضله وداخل مجاله يمارس الأفراد والجماعات عبورهما نحو عوالم فوق وتحت طبيعية.

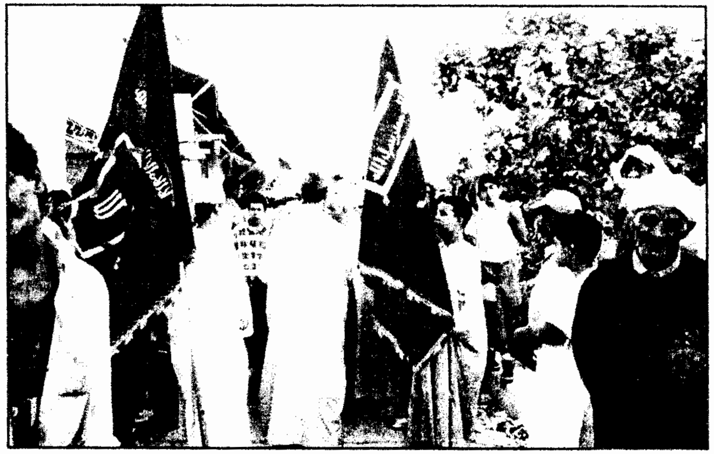
إن عمليات العبور تلك تلفها معتقدات عدة مثلما تضبطها وتقننها قواعد وطقوس متنوعة، ينجز عبرها الناس معتقداتهم تلك بشكل مرئي وملموس. لهذا السبب تظل الطقوس المجال الذي يصبح فيه المقدس معيشا جسديا-ملموسا.



(ضريح سيدي علي بن حمدوش)



(ضريح سيدي علي بن حمدوش)



(موكب افتتاح موسم سيدي على بنحمدوش)



(هدية مقدمة لسيدي على بنحمدوش)



(قرية سيدي علي أثناء الموسم)



(نموذج من الحضرة داخل ضريح سيدي أحمد الدغوغي)



(هدايا الزوار للاَّ عيشة)



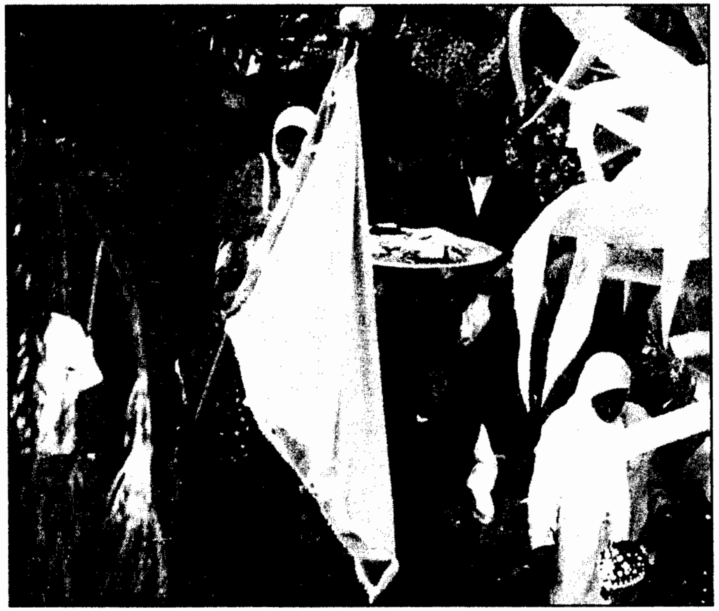
(هدايا الزوار للاَّ عيشة)



(حفرة للاَّ عيشة)



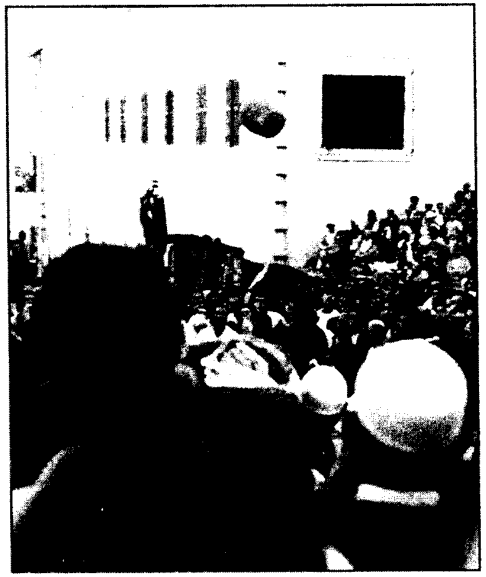
(هدايا الزوار للاَّ عيشة)



(هدايا الشوافات للاّ عيشة)



(هدايا الشوافات للاّ عيشة)



(جذبة اللعب بالأواني الفخارية)



(جذبة اللعب بالأواني الفخارية)



(نماذج من الحضرة الحمدوشية)



(نماذج من الحضرة الحمدوشية)

الفصل الثاني

المقدس والطقوسي

I- فينومينولوجيا المقدس.

1 - موقع الطقس في مجال المقدس.

ينصح ر. جيرار الباحثين في مجال المقدس، بأن لا يجهدوا أنفسهم في البحث عن كيفيات ضبط وحصر المقدس، كما لو كان الأمر يتعلق بمفهوم نظري ليس إلا.[1] يتضح عمق هاته الإشارة في كون المقدس لا يتشكل عبر عمليات نظرية-تجريدية، بل إنه تجربة الأفراد والجماعات في علاقاتهم المتعددة مع المحيط الاجتماعي والطبيعي. تجربة يستدعي خلالها الناس تاريخهم الواقعي والمتخيل.

«إن تجربة المقدس لا تظل أبدا خاصة وذاتية، بل تقتسم من طرف أعضاء الجماعة، وتأخذ شكلها الجمعي بفضل الأساطير والطقوس الدينية. مثلما تصبح مؤسسة ومنتظمة في الزمان والمكان بفضل استثمارها للبنيات الرمزية للمخيلة الإنسانية ».[2]

---

1 - Girad ; R ; Des choses cachées depuis la fondation du monde ; ibid. p : 63.
2 - Wenberger ; Le sacré, ibid, p : 22.

وبسبب ذلك يصبح السؤال عن الكيفيات التي يعاش ويمارس بها المقدس ضروريا لإدراك تلك التجربة في أبعادها الاجتماعية والتاريخية والرمزية.

للمقدس مجالات تجلٍّ متعددة تشمل الوجود الطبيعي (أمكنة، أنهار، أشجار...)، وما فوق طبيعي (كائنات سماوية، آلهة...)، وكذا الزمان (دورات الفصول، الليل...) والأشخاص (أنبياء، صلحاء...)، واللغة والأساطير والشعائر والطقوس (أشكال تنظيم الإنسان لعلاقاته مع العالم).

تشغل الطقوس موقعها د اخل مجالات التجلي الرمزي للمقدس، والتي تشمل كلا من اللغة الرمزية، والحكاية الميثية أو الأسطورة، ثم أنماط اللعب الطقوسي :

- يتشكل المقدس بدءا بفضل عمليات التخيل الرمزي، تلك العمليات التي تمثل مقدرة الكائن الإنساني على تفكير وتمثل الأشياء المحيطة به، ليس فقط عبر اللغة الطبيعية المهتمة بالأشياء كما هي، بل أيضا عبر «تحويل الواقع المادي إلى رمز» [3]. إن عملية التحويل هاته يكثفها الرمز بما هي مقدرة على منح الشكل لما لا شكل له، وقدرة على استحضار الغائب والغريب والعجيب في واضحة النهار.[4] لهذا السبب يعتبر باحثون كثر الرمز لغة المقدس المفضلة وبامتياز. إنه لغته القادرة على تجسيد غموضه وإبهامه وتعددية أبعاده، ومعانيه، وكذا تحويل تعبيراته وتجلياته إلى تعبيرات وتجليات كونية.

---

3 - Ibid, p : 23.
4 - Ibid, p : 24.

تعتمد لغة المقدس الرمزية في إنشاء عوالمها المتخيلة والرمزية على مبدأين يحددها الباحث «وينبرجي» في مبدأ المطابقة والمشابهة التكرارية ومبدأ المشاركة.[5] فبفضل مبدأ المشابهة والتكرارية تتشكل الطقوس والشعائر والأشكال المقدسة بوصفها أشكالا ومشاهد تكرارية وتحيينية للحظات أصلية سابقة، من مثل أن تنبني الأعياد والمواسم على تحيين دورات الفصول وتشخيص حكايات تاليها، أو أن تعمل الأشكال القدسية على مشابهة ومماثلة الأشكال الطبيعية- الكونية (أجرام سماوية، جبال...) أما مبدأ المشاركة، فيجعل من لغة المقدس الرمزية فضاء لتحويل الكائن إلى فاعل مشارك ومؤثر وضاغط في الفعل الخارق. في هذا السياق تشكل الطقوس الفضاء الأمثل لتجسيد هذا المبدأ، أي مبدأ الانتقال والعبور من الدنيوي إلى القدسي، ومن ثم ممارسة الفعل المؤثر الناتج عن مبدأ الانخراط والمشاركة.

- تمثل الأسطورة أو الحكاية المقدسة كما يفضل م.إلياد تسميتها [6] مجالا رمزيا لتجلي المقدس. فبفضلها يتم الحكي عن الكيفيات الأولى التي أتت بها الموجودات إلى الوجود. «إنها حكاية عن عمليات الخلق الأولى والأصلية». [7] سواء منها تلك التي تتعلق بالكون أو بالإنسان ومؤسساته، والتي يضمن بها هذا الأخير بأن ما سيقوم به في حاضره أو مستقبله ليس غير تكرار لما كان كائنا وقائما في الأصل. نتيجة لذلك تقدم الأسطورة الزمن في صيغة دائرية، راجعة ومسترجعة بشكل دائم للحظة الأصلية القدسية.

---

5 - Ibid, p : 25.
6 -Eliade ; M ; Aspect du mythe, ibid, p : 16.
7 -Ibid, p : 17.

يعيش الإنسان، حسب م.إلياد« انفتاحه على العالم لأنه يتواصل معه بنفس اللغة، أي بالرمز، فإذا كان العالم يتحدث إلى الإنسان عبر النجوم والأجرام السماوية والنباتات، والحيوانات والأنهار... فإن الإنسان يجيبه بالحلم والحياة التخيلية، بالأجداد والطوطم، وبقدرته على الموت والحياة من جديد...» .[8]

وبفضل أجوبته الرمزية تلك، والمنتظمة في حكاية récit، يولج الإنسان المقدس في مجال الخطاب الواصف والمفسر والمجيب عبر الصور والرموز.[9]

- إلى جانب اللغة الرمزية، والحكي الميثي المتداخلين في تجسيد التجلي الرمزي للمقدس، يحضر اللعب الطقوسي بوصفه أكبر أشكال التجلي الملموس للمقدس في التاريخ والمجتمع، مع اللعب الطقوسي ينتقل المقدس من مجال الحكي إلى مجال الفعل والممارسة. أو لنقل إن المقدس يتحول إلى معيش جسدي.

يرتبط اللعب بالمقدس في مرحلة أولى بطبيعته كنشاط يتجاوز العلاقات السببية والتفسيرات العقلانية. إنه نشاط يضع جانبا مبادئ الفعالية والإنتاجية والواقع.[10] تتقوى صلة اللعب بالمقدس، في محلة ثانية، حينما يتخذ شكلا جماعيا منظما تجسده الشعائر والطقوس.

---

8 - Ibid, p. 178

9 - Durand. G. Les structures anthorologiques de l'imaginaire ; Bordas, 1969, p. 64

10 - Wenberger. Le sacré, ibid, p : 34.

يحصر الباحث «وينبرجي» هذا اللعب الجماعي والجمعي في ثلاثة طقوس توضح مختلف أوجه وأشكال اللعب المقدس :

- الرقص المقنع وضمنه يتماهى الفاعل مع رقصاته لدرجة يفقد معها إحساسه بجسده، وتكون تلك الحالة علامة على مغادرة الدنيوي للوقوف في حضرة الله.

- طقوس العبور، حيث يتم الاحتفال بعملية عبور فر د من سن لآخر، أو من جماعة إلى أخرى، أو من الدنيوي إلى القدسي. وتتضمن هاته الانتقالات ثلاث محطات طقوسية تتمثل في طقوس مغادرة الوسط الأسري، ثم إعلان الموت الرمزي، وأخيرا شعائر القبول في الوضع الجديد.

- التضحية، وهي طقس يجسد المقدس بشكل مميز لدرجة يتم خلطها مع جوهر المقدس.[11] إن الضحية أو الأضحية تنجز الصلة مع العالم القدسي.[12]

ينتمي الطقس إذن إلى البنيات الرمزية التي يتجلى بها ومن خلالها المقدس، بل إنه يسمح لهاته البنيات أن تتجسد في أفعال وسلوكات مرئية منتظمة ودالة.

2 - آليات التحقق

يعتبرالباحث لوك دوهوش لفظة الطقوس حاملة لمعنى واضح نسبيا على الرغم من اختلاف المدارس المنتمية للأنتروبولوجيا

---

11 - استقينا هاته المعطيات من : Wenberger ; Le sacré, Ibid, p p : 37-69-39.

12 - سواء في اللاتينية أو الفرنسية تعني كلمة sacrifice/ التضحية rendre sacré/ إضفاء صفة القدسية . أنظر بهذا الخصوص :

Boyer, R, anthropologie du sacré ; ed Mentha, 1992, p : 16.

الدينية. إنها نسق سيميولوجي مستقل يستعمل الحركة أساسا وإن كانت اللغة غير غائبة.[13] يرتكز هدا الباحث في إثبات الوضوح النسبي لمعنى الطقس على كون جميع المدارس الانثروبولوجية لا يمكنها أن تنفي عن الطقس كونه تجل رمزي حركي من جهة وفضاء لربط الصلة وتحقيق التواصل مع عوالم ظاهرة أو خفية من جهة ثانية.

لتفادي إغراق طبيعة الطقس في النزعة السيميولوجية المرتكزة على مفهوم الشيفرة في فك رمزيات الفعل والقول الطقوسيين ينبه نفس الباحث الى أن الإثنولوجيين يقترفون في حق الأنثروبولوجيا خطأ كنائيا حينما يخلطون بين الشيفرة والحفل، ومن ثم يضفون على البعد الإحتفالي لبعض الشيفرات الطقوسة طابعا شموليا وكليا الأمر الدي يحجب عنهم التفرد المميز للواقع السيميولوجي وكدا الخاصية التي يمتلكها الناس للتعبير عن المواقف والتناقضات داخل اللعبة الكبيرة للتواصل مع بعضهم البعض أو مع الآلهة. [14]

يستدل لوك دوهوش في هدا الباب بطقس الصلاة بفرديته وعدم احتفاليته [15]. وعلى الرغم من ان الصلاة طقس يكتنف الحركة واللغة، فإن الطقوس تظل في رأي نفس الباحث ممارسة أو براكسيس أساسا، أي فعلا في الآخرين والعالم عموما.[16]

---

13 - De Heusch ; L , Introduction à une ritologie générale, in, Anthropologie appliquée, collect, Payot, Paris, 1971, p : 213.

14 - Ibid, p : 221

15 - Ibid, p : 217.

16 - Ibid, p : 230

لا يختلف «إدمون دوتي» في تحديده للطقس عن «لوك دوهوش» : « فالحركة المرافقة للرغبة هي ما نسميه طقسا. ومن تم فتاريخ الطقوس ليس منفصلا عن تاريخ التعبير عن المشاعر» [17].

يتضمن الطقس الفعل والحركة، وينجز في الآن نفسه مشاعر الناس ورغباتهم في التواصل مع عوالم من درجات مختلفة، يتوزع الإنجاز الطقوسي حسب إ.دوتي إلى ثلاثة أصناف. إنجاز حركي مثل الرقص والجذب، وقولي مثل الصلاة والتعزيم (الكلام المرافق لطقوس العلاج والسحر)، وآخر بصري مثل الوشم والطلسمان.[18] ولأن إ.دوتي ظل في أبحاثه الكبرى مشدودا بفكرة الأصول السحرية للديانة الإسلامية،[19] فقد جاء تصنيفه للطقوس تجسيدا لذاك الأصل ولتلك الاستمرارية الممتدة بين السحري والديني.

لا يستهلم ماكس ڤيبر بسهولة فكرة التماهي بين السحري والديني، بالرغم من أنه لا ينفي وجود صلات بينهما. يقول في هذا السياق : «يمكن أن نسمي علاقات الناس بالقوى فوق-طبيعية، والتي يعبر عنها بالصلاة والتضحية والتبجيل طقسا وديانة، وذاك لأجل تمييزها عن السحر الذي هو عبارة عن إكراهات تمارس بوسائل وأدوات سحرية».[20]

داخل الطقوس لا يسهل فعل التمييز، أو وضع الحدود الفاصلة بين ما ينتمي داخل مكوناتها إلى السخر أو الأسطورة أو الدين...

17 - Doutté, E, Magie et religion dans l'Afrique du Nord, Alger, 1909, p : 598.
18 - Ibid, p : 143 et 598.
19 - وضح إ. دوتي تلك الصلات على طول كتابه السابق الذكر، ويمكن الرجوع، بشكل مركز إلى الصفحات 159-162-173-207 .
20 - Weber, M ; Economie et société, Plon, 1995, Tom 2, p : 172.

فالطقس مرتع العيش الجسدي لكل هاته المجالات، إنه يركبها داخل مكوناته ويلون وظائفها وغاياتها حسب ثقافة كل جماعة، ومتخيلها، وزمنها الاجتماعي.

الطقوس في عمليات التركيب والتوليف على آليات داخلية اختلف الباحثون في تعيينها وتحديدها. يركز كل من م.إلياد وروجي كايوا على آلية التحيين، والتي تمكن من إضفاء طابع الحضور على لحظات وأحداث الزمن الأصلي والمؤسِّس.[21] في حين يعتبر الباحث ر.جيرار آلية المحاكاة mimesis الآلية التي يصهر بها الطقس الجماعة بكل أحداثها ووقائعها الغابرة في الزمن.[22] أما «كازانوف» فيمنح لآلية التكرار صفة المتغيرة المسيطرة داخل كل طقس، بل إنها معطى في جوهر الطقس ذاته، وهي ما يجعل فهمه وتفسيره مرهونا بمعرفة الأساطير الأولى والمؤسسة.[23]

لا يمنح «إ.كاسيرر» أي موقع للآليات المذكورة في فهم الطقوس وإدراك وظائفها. فالطقوس لا تعتمد محاكاة الفاعلين الطقوسيين لأجدادهم الأوائل، مثلما لا تعمل على إعادة إخراج وتحيين لحظات الأصل الأولية. يقول «إ.كاسيرر» : «لا يشخص الراقص المشارك في مأساة أسطورية مشهدا بسيطا، أو نصا مسرحيا، بل إن الراقص سيكون الله ذاته (...) ما يحصل في هاته الطقوس، ليس فعلا إخراجيا مسرحيا بسيطا محاكيا لحدث ما، بل إنه الحدث

21 - Eliade, M ; Initiation, rite, sociétés secrètes, Gallimard, 1959, p : 16.
Caillois, R ; L'homme et le sacré ; ibid, p : 133.

22 - Girard, R ; Des choses cachées depuis la fondation du monde, ibid, p : 34.

23 - Cazeneuve ; Jean ; Sociologie du rite ; puf, 1971, p : 13.

ذاته. وكذا فعل إتمامه المباشر. إنه حدث واقعي وفعلي لأنه فعال بكيفية كاملة » .[24]

لا يجب أن نفهم لفظة واقعي في سياقها الفينومينولوجي بدلالتها التجريبية، بل إن الواقع المقصود هو واقع الوعي المتجلي في الوجود اللغوي والجسدي للفاعل الطقوسي.

فأثناء لحظة الرقص أو الجذب الطقوسيين والمستهدفين لكائن مفارق قصد التأثير عليه، ترتفع الفواصل والحدود لدرجة يصبح معها جسد الفاعل الطقوسي عضوا رمزيا للكائن المستهدف، بل يمكن القول إنه وذاك الكائن يصبحان وعيا وجسدا موحدين.

لهذا السبب يشير «إ.كاسيرر» وبدقة كبيرة إلى أن الأمر لا يتعلق بفعل تشخيصي محين أو ممسرح، أو عملية إنشاء لمشاهد طقوسية فرجوية يمكن ولوجها بسهولة، والخروج منها بسهولة أكبر. بل إن الأمر يتعلق بما ينعته «بالمأساوي الجدي»[25] Le sérieux Tragique والذي يعتبر سمة الفعل والسلوك المقدس.

لم يهتم باحثون كثر بهاته الخاصية المؤسِّسة لوجود الطقس في حد ذاته. والمتمثلة في كونه ينهل جديته المأساوية تلك من الطبيعة المؤسسة للمقدس في حد ذاته، لقد ذهب البعض إلى جعل البعد الجمالي - المسرحي الآلة المؤسسة للفعل الطقوسي.[26] وهو ما ينسينا أن اللعب الطقوسي لعب معيش بمعيش جسدي واع ولاواع مما

24 - Cassirer ; E ; La philosophie des formes symboliques ; t 2. ed Minuit, trad J.lacoste, 1972, p : 61.

25 - Ibid, p : 257.

26 - يمكن اعتبار «م .ليرس» نموذجا في هذا المجال . أنظر :

Leiris ; M ; la possession et ses aspects théâtraux chez les éthiopiens de Gondar, ed Le Sycomore, 1980.

يحيطه بالرهبة والخوف. رهبة من معايشة الجسد وهو يضطرب على شاكلة الموج.[27] وخوف من مسار ومؤديات تماهيه مع اضطراباته المتوقعة وغير المتوقعة.

II - الطقس ومعيشه الجسدي

1 - ما الموسم؟

تعتبر الباحثة «ف.رويسو» الموسم ظاهرة اجتماعية شمولية وتستند لإيضاح ذلك على مرتكزات ثلاث :

- إذا كان الموسم في معناه العام يعني الاحتفالات الدورية التي تقام حول ضريح ولي صالح، فإن هاته الاحتفالات/ المواسم تظل نتيجة لتركيب تاريخي بين نوعين من الاحتفال. من جهة، يرجع أصل الموسم إلى الطقوس الفلاحية المنظمة حسب دورات وفصول السنة، وذلك لأجل تجديد العلاقة مع الطبيعة وإخصاب عطاءاتها. وقد كانت هاته المواسم تقام حول ضريح ولي صالح أو جد قبلي. وضمن فضاءاتها تعقد مراسيم الزفاف والختان، مثلما تنشط التجارة وتبرم المصالحات. لكن من دون أن يتم نسيان الهدف الأكبر للموسم، والمتمثل في جني ثمار البركة وتخزينها للموسم المقبل.

ومن جهة ثانية، ترجع المواسم إلى عمليات تحيين ذكرى موت ولي صالح حيث تتأطر هاته العملية بفعل إتمام تحيين ذكرى موت النبي، أو الاحتفال بذكرى ميلاده.

---

27 - من بين المعاني التي يمنحها القاموس العربي «لسان العرب» للفظ اللعب نجد المعنى التالي : «صادفنا البحر حين اغتلم فلعب بنا الموج شهرا . سمي اضطراب الموج لعبا لما لم يسر بهم إلى الوجه الذي أرادوه » ونعتبر أن هذا المعنى هو الأقرب لمرادفة اللعب الطقوسي .

إنه ما يعرف في المغرب «بالميلود».

يحتضن الموسم بسبب أصوله تلك، معتقدات وطقوس متعددة المرجعيات، تتلون بلون كل منطقة وتختلف حسب دورات السنة.[28]

تبرز الطبيعة الشمولية للموسم في المظاهر المتعددة والمتنوعة التي يتجلى بها وعبرها. إنه بمثابة «حج للفقراء»، ينهل الزوار/ الحجاج ضمنه البركة مباشرة من مقام وليهم الصالح، مثلما تقدم في رحابه الهدايا والأضاحي. بموازاة ذلك يعتبر الموسم مناسبة لإرساء العدل، سواء عبر فك النزعات القبلية، أو رفع الشكاوى والتظلمات مباشرة للولي صالح، وكذا فرصة لممارسة التجارة والزواج والختان والرقص والغناء والفروسية.[29]

-تغطي المواسم ساحة السنة بأكملها. فكل موسم يكون زمن انعقاده ثابتا ومعروفا لدى الزوار. وتعتبر المواسم المنعقدة لحظة عيد المولد النبوي الأكثر عددا وحركية، إنها تتحرك مع حركة الزمن القمري، الأمر الذي يسمح لها بتجاوز الفصول والدورات الطبيعية الإنتاجية.[30]

نتيجة لطبيعة الشمولية، ومظاهره المتنوعة، تعتبر نفس الباحثة أنه يصعب جدا منح هاته الظاهرة تعريفا واحدا وأوحدا.[31]

لن نختلف والباحثة «ف. رويسو» بخصوص الطبيعة المركبة والشمولية للموسم. لكن يمكن القول بناءا على معايشتنا النظرية

---

28 - Roysso ; F ; Pèlerinages au Maroc, fête, politique et échange dans l'islam populaire, ed IEN, Paris, 1191, p : 28.

29 - Ibid, p : 36.

30 - لمعرفة أكثر بأعداد المواسم وتوزيعها الزمني يمكن الرجوع للمرجع السابق ، ص .ص : 29-30-31 .

31 - Ibid, p : 39.

لمؤسسات الزوايا، وكذا معاينتنا الميدانية للموسم،[32] أن هذا الأخير يشغل موقعه ضمن الممارسات والوظائف التي ظل الصلحاء والزوايا ينجزونها سواء لجماعتهم المباشرة، قبيلة كانت أم أتباعا، أو جماعات أخرى، من مثل الاستضافة والحماية والعلاج والتمدرس...[33] إنه تظاهرة طقوسية جماعية ينعتها الزوار والأتباع وكذا الشرفاء المنحدرون من الشيخ أو الولي الصالح، بالزيارة.

ترجع الزيارة، لغويا، إلى الفعل زار، يزور، وبمعنى حج، يحج. فمن زار المكان حج إليه. لهذا ينعت الباحثون الغربيون زيارة الأضرحة والأولياء بكونها حجا. إنه الحج الذي ينجزه الفقراء، إضافة إلى ذلك تتخذ لفظة الزيارة داخل السياق الدلالي-الصلاحي معنى آخر ذي منحى مجازي، تعضده وتسنده سلوكات وأفعال عينية.

مجازا تطلق الزيارة على العطية أو الهدية التي يقدمها الأتباع والزوار للشيخ أو للولي. مثلما تشمل هاته الأخيرة كلا من الهدية الكبيرة (ذبيحة، زربية، غطاء الضريح...) والهدية الصغيرة شموع، نقود، حناء، بخور، ماء الزهر...). وتتمايز في هذا السياق الزيارة عن «الفتوح» الذي هو عبارة عن عطاء يقدم لأحد حاملي البركة قصد العلاج أو الدعاء أو زيارة قبر الولي الصالح. من الناحية السلوكية تتوزع الزيارة إلى زيارة صغيرة وأخرى كبيرة. فالزيارة الصغيرة تكون إما فردية أو أسرية، وتعني زيارة ضريح الولي-الصالح، مثلما

32 – أنظر بحثنا لنيل دبلوم الدراسات العليا ، آليات التحول والانتقال من الزاوية إلى الحزب في المجتمع المغربي ، تحت إشراف الدكتور حليم عبد الجليل ، جامعة سيدي محمد بنعبد الله ، فاس ، 1992 .

33 – المرجع السابق ، الفصل الثاني ، ص : 61 - 122 .

قد تحدث في أي وقت من أوقات السنة. أما الزيارة الكبيرة، فهي ما يسمى بالموسم وتتم في زمن محدد.

يسمى الموسم زيارة كبيرة لكونه زيارة وحج لجماعات وفئات اجتماعية من مختلف المناطق التي تنتشر فيها فروع الزاوية. ففي موسم الشيخ الكامل أو سيدي الهادي بنعيسى المتواجد بمدينة مكناس المغربية تحضر طوائف الأتباع ليس فقط من داخل المغرب، بل من الجزائر وليبيا.

إلى جانب ذلك تعتبر الإقامة الجماعية داخل ضريح الشيخ، أو على تخومه (حرمه) لمدة زمنية محددة إحدى سمات الزيارة الكبيرة، مثلما تفترض تلك الإقامة استعدادات خاصة، وحاجيات مميزة، تبتدئ بتهيئ الضريح وتنظيمه وتزيينه، لتمر عبر التوافد المبكر للزوار قصد الفوز إما بمكان داخل الضريح وقرب قبر الشيخ، أو بمكان محاذي له وقريب منه، كي تنتهي بتحويل محيط الضريح إلى مساحة مغطاة بخيام ذات وظائف وتجارية وجنسية.

تقصد الزيارة الكبيرة (الموسم) الشيخ بذاته، مثلما تتغيى الجني المباشر لبركته، ولأجل ذلك ترافق هاته الزيارة بطقوس متعددة ومتنوعة، حسب تعدد وتنوع المواسم، يشرف على نظامها الشرفاء أبناء وأحفاد الشيخ.[34]

يكثف الموسم من حيث هو زيارة كبيرة أبعادا متعددة، الأمر الذي يسمح بوسمه بالطقس الكبير والمركب. يجمع الموسم جماعات

34 - خلال الفترة التي عاينا فيها كل من موسم الهادي بنعيسى بمكناس وسيدي علي بنحمدوش لاحظنا أن رجال المخزن (درك وشرطة وقوات مساعدة) يساهمون بكثافة إلى جانب الشرفاء في تأطير الموسم.

وفئات اجتماعية متمايزة، وهو ما يجعل منه فضاء للتواصل اللغوي والجسدي، وكذا مجالا لعرض وإظهار خصوصيات وتمايزات التعبيرات الرمزية والطقوسية. موازاة لذلك، يشكل الموسم مجالا لتمفصل الاقتصادي مع القدسي، حيث تحقق «تجارة البركة» رواجا لا تعرفه فترات السنة الأخرى... فكل مستلزمات الهدية والزيارة والفتوح متوفرة على طول المساحة المحيطة بالضريح (شموع، مكونات البخور، ذبائح...) وبفضل ذلك يشكل الموسم إضافة إلى بعده الطقوسي البارز طقسا جامعا ومركبا للأبعاد الاجتماعية والرمزية والاقتصادية.

2 - مورفولوجيا الموسم:

لتعزيز وتدقيق ما أقررناه سابقا، يبدو الانتقال من تناول الموسم بشكل عام إلى تناول موسم بعينه ضروريا. وإن كان بينها مشترك كبير، فإنها تحتضن تمايزات وتنوعات كبيرة، حسب سياقها الصلاحي وزمن انعقادها ونوعية طقوسها.

أ - في السياق الصلاحي :

يتأطر الموسم بسياق ومرجعية صلاحيين، حيث يمكن اعتبار الشيخ أو الولي المؤسس المرجعية الثقافية والرمزية، في حين يشكل الضريح أو قبر الشيخ المحور المجمع للأتباع والزوار طيلة أيام الموسم. في السياق الذي يخصنا يعتبر كل من الشيخ الهادي بنعيسى وسيدي علي بنحمدوش مرجعا الزوار، ومصدرا نهل البركة، ومحورا كل الممارسات الطقوسية.

يعتبر الشيخ الكامل اسما ونعتا إضافيا للهادي سيدي أحمد بنعيسى السفياني المختاري المزداد سنة 872 هـ والمؤسس الفعلي للطريقة العيساوية، وهي طريقة شاذلية جزولية في أصولها. يرجع أهل الطريقة إضافة نعت الشيخ الكامل للاسم الحقيقي إلى عدة خصال ظل شيخهم يتمتع بها. فهو لم يأخذ طابع الولاية من شيخ واحد بل من عدة شيوخ. فقد تتلمذ على يد شيخه الحارثي وقصد سيدي عبد العزيز التباع، مثلما حصل على خاتم الولاية من سيدي أحمد بن سليمان الجزولي بمراكش. لهذا السبب نجد «حزب الدايم»، وهو من أحزاب الطريقة الأكثر حضورا حيث يقرأ كل يوم جمعة بالضريح وبه يفتتح الموسم، تطلب عبره بركة مجموعة من الأولياء. إلى جانب ذلك يذكر أصل الطريقة بكرامات شيخهم العظيمة والتي تعتبر الدليل الحاسم على مشيخته الكاملة والتي لا يمكن مضاهاتها أو منافستها. فسواء في الروايات الشفوية التي تلقيناها مباشرة من أحفاد الشيخ أو تلك التي سجلها باحثون آخرون[35] تحضر كرامات الشيخ الهادي بنعيسى بوصفها قرائن ودلائل على سمو مشيخته وانتصار بركته على قوة السلاطين.

أما شيخ الطريقة الحمدوشية والذي يتواجد ضريحه بالقرية الحاملة لاسمه بالقرب من مدينة مكناس، فهو «علي أبو البركات ابن أحمد المدعو حمدوش بن عمران الشريف العلمي العروسي، كذا وقفت على نسبته هاته في عقد آرائه لوالده المترجم بتاريخ عشر

---

35 – يمكن الرجوع إلى :

-Drague. G, A propos des Aissaoua, imp. Martin Frères, 1990.

-Brunel. R, Essai sur la confrérie religieuse des Aissawa au Maroc, ed Afrique-orient ; 1986.

صفر عام تسعة ومائة وألف(19 صفر 1119) الولي الشهير دفين جبل زرهون ».[36]

يرجع ابن زيدان اشتهار أتباع هذا الولي بضرب رؤوسهم إلى أن تدمي قائلا : «ولا سلف لهم في ذلك الفعل الشنيع والعمل البشيع غير ما يقال أب بعض أتباعه وهو أحمد الدغوغي أحد أتباع المترجم (أحمد ابن حمدوش) من العوام لم يحضر وفاة متبوعة المترجم، فلما أتى من سفره وعلم لوفاته صار يضرب برأسه مع الجدران وبالأحجار أسفا على فقدان شيخه، وتحسرا على عدم حضوره لوفاته، واغتنام صالح دعواته. فاتخذ الأخلاط من أصحابه ذلك عادة، ولم يعلموا أن صاحب ذلك الفعل المحرم إجماعا ليس محلا للقدوة سواء قلنا أنه صدر منه بحال اعتراه، لأن صاحب الحال يسلم له حاله ولا يقتد بفعله لأنه فاقد التكليف » .[37]

لا يعترف ابن زيدان بالممارسة الطقوسية لأتباع ابن حمدوش، مثلما لا يعترف هؤلاء بتفسير ابن زيدان، بل ويردون على ذلك برواياتهم الشفوية التي يقولون عنها أن الأجيال تناقلتها، وأن أمرها يتعلق بكرامة وسر ربانيين وهبهما الله لشيخهم ينتفع منه الناس والزوار والأتباع... ففي حديثنا بخصوص هذا الموضوع مع أحد شرفاء سيدي علي بنحمدوش، روى لنا أن الأصل يرجع إلى كرامة الشيخ ابن حمدوش التي أثبتها أمام شهود عيان، وعلى رأسهم شهود من أهل الطريقة العيساوية، تحكي الرواية أن الشيخ الهادي

---

36 - عبد الرحمان ابن زيدان ، إتحاف أعلام الناس بجمال أخبار حاضرة مكناس ، ج ، طبعة 2/ 1410 موافق 1990 ، ص : 460 .

37 - المرجع السابق ، ص : 460 .

بنعيسى لما علم وهو بمكناس قوة سيدي علي، والذي كان هذا الأخير يظهرها عبر حرق كل العطايا والهدايا التي تأتيه من أتباعه وزواره، وكذا سلطان بركته، وجلاء كراماته وهيبته التي تبرز في الخضوع الكامل لأتباعه وتنفيذهم كل ما يطلبه منهم، أرسل له مبعوثا يحمل حية وطلب منه إن كان فعلا صالحا ووليا وصاحب بركة وصلاح أن يلتهم تلك الأفعى السامة حية، فكان رد سيدي علي بنحمدوش أن طالب أحد أتباعه وهو سيدي أحمد الدغوغي أن يأكلها. فكان ذلك، لكن بعد انتشار السم بالجسد بدأ المريد بالصراخ والتمزق من الألم، فطلب منه سيدي علي على أن يضرب رأسه بالحجر إلى أن يدمي، فكان ذلك وشفي المريد من الألم.[38]

ب - زمن انعقاد المواسم :

تبتدئ احتفالات المولد النبوي عند الطريقة العيساوية بمجرد حلول شهر ربيع الأول. حيث يتوافد أتباع الطريقة على مدينة مكناس من داخل وخارج المغرب، وتشكل ليلة عيد المولد النبوي، أو الميلودية «كما يسميها أهل الطريقة وأتباعها المبتدأ الفعلي للموسم، حيث يقام الذكر والحضرة بمنازل شرفاء الطريقة وينزل الزوار بضريح الشيخ.

مع فجر ربيع الأول (12 ربيع الأول) تنطلق الاحتفالات الرسمية، وتقام الأمداح والأذكار والحضرة بمجموعة من الأضرحة المحيطة بضريح الشيخ الهادي بنعيسى.

---

38 - رواية شفوية استقيناها من المشرف على نظام الموسم أو «المزوار» ، والهدف من ورائها هو مواجهة المعنى بين مؤرخ رسمي وأهل الطريقة .

ينطلق أتباع الطريقة العيساوية من ضريح سيدي عبد العزيز بحي «سيدي بابا»، وسيدي سعيد المتواجد بالحي الذي يحمل اسمه، وضريح سيدي أحمد المتواجد بحي «باب بردعين» (أحياء محيطة بضريح الشيخ الكامل). ثم ينتظمون في شكل طوائف وهم سائرون نحو ضريح شيخهم، حيث تمارس كل طائفة حضرتها، إما عبر تشغيل الموسيقى، أو ممارسة الأذكار فقط، أو ممارسة الألعاب الطقوسية القائمة على تشخيص حركات وأصوات بعض الحيوانات. وحين الاقتراب من ضريح الشيخ ينطلق الكل جريا نساء ورجالا إلى أن يصلوا الضريح، حيث يرتمي البعض على جنبات قبر شيخهم، ويأخذ البعض الآخر مكانه في ساحة البهو حيث تنتظم الحضرة والذكر بصيغ متعددة.

يتوزع الأتباع والزوار داخل الضريح في شكل حلقات، تجد الواحدة منها تمارس الذكر، والأخرى تمارس الحضرة جلوسا، في حين سيتوافد الآخرون فرادى إلى قبة الضريح حيث يضعون زياراتهم في الصندوق، ويتبركون ثم يعودون للصلاة والدعاء.

صبيحة اليوم الأول يتسم مدار الضريح بالحضور المكثف لرجال السلطة الذين يسهرون على تنظيم وصول الطوائف، وفي الآن نفسه تهييئ ظروف زيارة السيد عامل المدينة وحاشيته مرفوقا بالهدية الكبرى (هدية الملك).

بعد مغادرة عامل صاحب الجلالة وحاشيته يعود الزوار لممارسة أذكارهم وحضرتهم المتعددة بتعدد الطوائف. تمتد أيام وليالي الموسم من 12 ربيع الأول، إلى 16 منه (5 أيام) حيث يشكل اليوم السادس يوم الاستعداد لمغادرة ضريح الهادي بنعيسى تجاه

ضريح سيدي علي بنحمدوش حيث يقام الموسم الحمدوشي مع حلول اليوم السابع من عيد المولد.

طيلة الأيام الخمس يتحول الضريح ومحيطه إلى فضاءات للممارسة الطقوسية وكذا إلى سوق تجارية. بعدها ينتقل الكل إلى منطقة أو قرية سيدي علي المتواجدة على تخوم مدينة مكناس، وبالقرب من مدينة زرهون حيث يتواجد ضريح مولاي ادريس الأكبر. ينعت الحمدوشيون اليوم السادس بأنه يوم «العمارة» حيث تمتلئ القرية عن آخرها بالخيام والطوائف القادمة لزيارة الشيخ.

على هامش ضريح سيدي علي، يتواجد ضريح مريده سيدي أحمد الدغوغي، مثلما تتواجد «حفرة للا عيشة» التي تعتبر المزار الرئيسي «للمرضى» (المملوكين) وكذا «الشوافات». وإليها تسير مواكب الحضرة الجيلالية والكناوية بهداياها وزياراتها، وعلى هامشها تقام طقوس الحضرة المتعددة.

أما القرية فتتحول طيلة اليومين إلى فضاء لممارسة الحضرة الحمدوشية المميزة بتكسير الأواني الفخارية على الرؤوس، وضرب هاته الأخيرة بالآلات الحادة.

ت - المظاهر الطقوسية.

إذا كان الموسم طقسا ثابتا، خاضعا للنظام والانتظام، فإن الطقوس الممارسة ضمنه تدخل نظامه في مجال الاختراق واللامتوقع والعنف. إنها تضع نظامه بين قوسين. أو لنقل إنها تضعه بين الفهم وعدمه، المعنى واللامعنى، الواقعي والمتخيل، الفعلي والرمزي...

في موسم الهادي بنعيسى تتوزع الطقوس بين القولي والحركي حيث تشكل الأذكار وقراءة الأحزاب، وخصوصا حزب «سبحان الدايم». الطقوس القولية الأساسية، وإلى جانبها تنتشر الطقوس الحركية ممثلة في أنواع الجذب أو الحضرة. تمثل الحضرة الطقوسية المشخصة للحيوانات أهم وأغنى هاته الجذبة من حيث الحضور والتشكل الرمزي. فإلى جانب الجذبة التي ضمنها يتم التهام قطع الزجاج. أو إدخال إبر كبيرة الحجم في جلد الجسد، واللعب بالنار ووضعه على الرأس وباقي أعضاء الجسم، ثم وضع قطع الصبار الشائك على جلد الجسد العاري. تحضر الألعاب الطقوسية الموزعة بين حضرة «السبوعا واللبيات» (الأسود واللبوءات)، وحضرة «الجمال والناقات» (الجمال والنوق).

في جذبة «السبوعا واللبيات» يكون اللعب الطقوسي ثنائيا أو بين مجموعتين. ففي كل مرة تتقدم إحدى المجموعات نحو اللبوءات اللواتي يكن دائما، وطيلة اللعبة جالسات ويصارعن «السبوعا» حيث تنتهي اللعبة إلى دخول مجموعة «السبوعا» في صراع بينهم، إلى أن يظهر «الذئب» متربصا بالجمع/ الحلقة، ومحاولا الاندساس بين السبوعا. حينما يفعل، يتم الإمساك به من طرف السبوعا ويصرع حتى الموت.

تختلف أنماط الحضرة الطقوسية عن سابقتها سواء من حيث تمظهراتها، أو من حيث درجات عنفها. في موسم سيدي علي بنحمدوش ترتبط الحضرة بالتملك، أو المس. أما تمظهراتها فتتوزع بين الحضرة الممارسة طيلة اليوم بفضاء الموسم، حيث يتم ضرب الرأس في إحداها بالآلات الحادة المدمية. وفي أخرى يتم اللعب

بالأواني الفخارية التي ترفع عاليا ويتم استقبالها برأس الفاعل الطقوسي.

أما ليلا فتقام الحضرة الهادفة إلى علاج المملوك أو المملوكة في منزل من منازل القرية. ويكون المنظم، أو الساهر على ذلك هو العراف أو العرافة (الشواف أو الشوافة).

تتشابه الليلة الحمدوشية بشكل كبير مع الليلة الكناوية وكذا مع طقس الزار الإفريقي[39]. سواء من حيث موضوعة المس أو التملك، أو من حيث المكونات (موسيقى، بخور، لباس...) لكنها تختلف عن ذلك بانتمائها إلى سيدي ابن حمدوش الذي يعتبره زواره مختصا في المس، ومضيافا للملوكه وعلى رأسهم «للا عيشة» المتواجدة على طول ترابه، و«سيدي حمو» الذي يتقبل ضريحه الذبائح المقدمة كهدية أو زيارة.

وبسبب طبيعة اختصاصه يتحول موسم سيدي علي إلى ملتقى سنوي لجميع العرافات والعرافين ذوي «الاختصاص» في علاج الأمراض الروحية من مس وتملك أو شلل أو حسد...

تشكل الحضرة إلى جانب الأضحية العمود الأساسي الذي يقوم عليه الموسم. فبفضل الأضحية تتم ممارسة التقرب من الشيخ، وجني بركته، وبفعل الجذب ينخرط الزوار في فضاء البركة القدسي للموسم.

---

39 - أنظر دراستنا ، البعد الرمزي لليلة الكناية ، الملحق الثقافي لجريدة الاتحاد الاشتراكي ،ع : 526 ، 1997 . وكذلك المسرحة الطقوسية ، الملحق الثقافي لجريدة الاتحاد الاشتراكي ،ع : 532، 1997 .

في الحالتين أو الطقسين معا يتحول المقدس إلى معيش جسدي.

3 - التشخيص الجسدي للمقدس.

كيف يعيش الزوار بركة شيخهم ؟ كيف تتحول البركة إلى معيش جسدي؟ كيف يتشبعون بها أو يملؤون رئاتهم برائحتها ؟ كيف يغتنون بعطاءاتها ؟ كيف يتحول المقدس إلى مشخص؟ كيف يعبر الفاعلون الطقوسيون عتبات الدنيوي نحو القدسي بكل سلامة ؟

إنها بعض الأسئلة التي تجعل الباحث والملاحظة يتجه أولا نحو فهم ورؤية ما قد تنسينا إياه الخطاطات النظرية الجاهزة، والمتمثل في الملاحظة العينية للكيفيات التي يتحول بها المقدس، داخل فضاء الموسم، إلى تجربة جسدية.

إذا كان الطقس ممارسة أو براكسيس، فإنه مع الموسم يتخذ صيغة ممارسة جسدية مركبة من أفعال حسية-حركية. يعتبر الباحث «علي أوطاه» [40] أن امتلاء الزوار ببركة شيخهم تتم عبر سلوكات جسدية أساسا، مثل تقبيل الضريح، وتلمس «كسوته»، ثم تمرير اليدين على الوجه والصدر، وكأن الأمر يتعلق بإلصاق بركة ورائحة الشيخ على جلد الوجه والصدر. بعدها يتم الجلوس إلى جانب قبر الشيخ والإسرار له بالمطالب والشكاوي. على هامش هاته الأفعال يتم ملأ الجسد بكل ما يوجد داخل فضاء الضريح، حيث يتم شرب

40 - Aouttah ; Ai ; Anthropologie du pèlerinage et de la sainteté dans le maraboutisme marocain, Ibla, 1995, p : 31-54.

مائه، وشم روائح بخوره، والنوم تحت ظل حضوره، والإستماع للأذكار الملقاة في حضرته.

بفضل هاته الأفعال الجسدية-الرمزية يتم إنجاز اللقاء المباشر مع الشيخ، والتشبع ببركته، ونتيجة لذلك تتحول «الروح» إلى عضو جسدي، مثلما يتحول الجسد إلى عضو رمزي قادر على جعل المقدس واللامرئي، والسري يتخذون صيغة الظهور، والحضور والعلنية. بعد التشبع بالبركة، وامتلاء حواس الجسد بعطاءاتها، يتحرر الجسد الطقوسي من كل معطيات وحيثيات الجسد اليومي أو الجسد المعتاد ليلج فضاء الجذبة أو الحضرة.

يتهيئ الجسد الطقوسي لولوج عالم الجذبة، بالذكر داخل شكل دائري (الحلقة)، وبعد ذلك يجد نفسه ومن دون إعلان سابق أو اختيار داخل فضاء الجذبة، ويمكن اعتبار النية المسبقة والعفوية، وكذا الخضوع التام لإرادة الشيخ، وإرادة الله الشروط القبلية لهذا العبور المفاجئ والمباغت.[41]

يعتبر «التسليم» الكلمة الطقوسية التي تضمن النجاة من المس المفاجئ الذي يقتحم الجسد ويقوده في جميع الاتجاهات إلى أن يضبط تناغمه الحركي والإيقاعي مع نمط الإنشاد والموسيقى.

يعرف الباحث المغربي ع.الديوري الجذبة بكونها عنفا ينال الجسد من دون اختيار.[42] ويمكن تصنيف ذاك العنف إلى نوعين

---

41 - إضافة إلى معايشتنا لهذا الأمر بشكل مباشر ، يمكن الرجوع إلى :

-Sossie Andezian, La Hadra des Issawa, cérémonie religieuse où spéctacle, in Afr. du Nord, 1984, p : 376.

عريضين متمايزين ومتداخلين، يمكن نعت أولهما بالعنف الدرامي، وثانيهما بالعنف القرباني. يحيل العنف الدرامي على نوع الجذب الذي يتم فيه اللعب الطقوسي بناء على آلية المحاكاة المعيشة للحيوانات، أما العنف القرباني فيحيل على جذبة المس أو التملك والتي يكون فيها الجسد كبش فداء أو ضحية.

أ- جذبة اللعب الدرامي :

تتمحور جذبة اللعب الدرامي عند كل من عيساوة وحمادشة حول ثلاثة أنواع من الجذب. جذبة السبوعا واللبوءات ثم جذبة النوق والجمال مع عيساوة، وجذبة الخنزير مع احمادشة.

تحضر الطقوس الميمية المحاكية للحيوانات في ثقافات عديدة، مثلما تتعدد الحيوانات المقصودة باللعب، وتتعدد معها المعتقدات المحيطة بحضورها، وبفعاليتها الطقوسية والرمزية. يذكرنا إ.دوتي بمجموعة من الطقوس التي كانت تحضر فيها الحيوانات يشكل فعلي، وكذا بمعتقدات المغاربة حولها. فالمغاربة يتركون الخنزير بمحاذاة المنزل معتقدين أن الأرواح والشياطين المسببة للأمراض تفضل الإقامة في جسده.[43] أما لعبة الجمل والجمال فقد كانت تمارس ليلة الاحتفال بعاشوراء حيث يصارع الجمال جمله غير المروض، ويلاعبه إلى أن يرضخ. في نفس الليلة يشير إ.دورتي إلى حضور اللعب المقنع والمحاكي للحيوانات.[44]

42 - عبد الحي الديوري، شعائر، المجلة المغربية للاقتصاد والاجتماع، ع 7 :، 1984، ص :176.

43- Doutté, E Marrakech, p.p : 45-347. Doutté ; E ; Magie et religion, Ibid, p : 497.

44 - Ibid, p : 500-503.

لم يعد المغرب الحالي يعرف كثيرا من هاته الطقوس التي تحضر فيها الحيوانات فعليا. ففي موسم عيساوة مثلا، أصبح اللعب الطقوسي مقتصرا على التشخيص الرمزي والمحاكاة الدرامية، مثلما أن بعض الطقوس «كالفريسة»[45] لم تعد تمارس داخل فضائه. لقد أصبح اللون الأسود يعوض العنزة السوداء، فإذا ما حضر اللون الأسود أمام فاعل طقوسي عيساوي أثناء انخراطه في الجذبة فإنه ينقض عليه ويعمل على افتراسه على نفس شاكلة افتراسه للعنزة السوداء سابقا.

تشترك لعبتا «السبوعا واللبيات» والنوق والجمال في كونهما معا يدوران حول الصراع والعراك الرمزي بين الأنوثة والذكورة من جهة، وحول التراتب الرمزي والاجتماعي داخل الطريقة ومن ثم داخل المجتمع.

في اللعبتين معا يشخص الرجال الأسود والجمال وقوفا، في حين تشخص النساء اللبوءات والنوق جلوسا. أما الهجوم فيكون من طرف الرجال. وفي الحالة التي تقف فيها النساء، سيكون الأمر متعلقا بامرأة/ ناقة واحدة تقف لصراع الرجل/ الجمل إلى أن ينتهي بها الأمر إلى الانهزام والعودة إلى مكانها. وبين الرجال والنساء يحضر مشخص «الذئب» الذي يمثل الدسيسة سواء من حيث حركاته، وأشكال اندساسه بين الجمهور المشكل لحلقة الجذبة، أو من حيث غايته وهي إذكاء الصراع والقتال بين الأسود.

إن حضور «السبوعا واللبواءات» داخل كل طائفة عيساوية دليل على قوتها ورفعة مقامها الاجتماعي والرمزي والتنظيمي. أما

45 - «الفريسة» طقس يمارس فيه الفاعل الطقوسي الالتهام الكامل للعنزة وهي حية .

الجمال والنوق فيحتلون مرتبة أدنى ويعتبر الحيوان الذي يشخصه الفاعل الطقوسي ملزما وملازما له طيلة انتمائه للطريقة. وهو إضافة لذلك ممر ومعبر الشيخ من جيل لآخر. ينقل الفاعلون الطقوسيون المحاكون للحيوانات البركة عبر عملية ينعتونها «بالتشياخ» (إضفاء طابع المشيخة) حيث ينفث (ما يسميه أهل الطريقة «بالبخ») هؤلاء فوق رأس الطفل أو الطفلة ويدعون له وهم واضعون أيديهم فوق جلد الرأس. وبفضل ذلك يتحول الطفل إلى سبع أو جمل والطفلة إلى ناقة أو «لبوءة».

وهو ما يسمح للطائفتين معا بضمان استمراريتهما وفعالية بركة شيخ طريقتها.

لا يعيش الفاعل الطقوسي المشخص للحيوان ازدواجية في الشخصية. بل إنه يعتقد فعلا في وجوده الحيواني، لذلك وكما يسجل دوركهايم، تكون حركاتهم وأصواتهم هي حركات وأصوات الحيوان ذاته.[46] هاته القرابة بين الفاعل الطقوسي والحيوان لا يعبر عنها الطقس/ الموسم فقط، بل يصيغها ويشكلها ويعيد تشكيلها.[47] بمعنى آخر يشكل الطقس الفضاء التي ترتفع فيه هاته القرابة إلى أعلى درجات تماسكها والتحامها، محولة بذلك المقدس إلى معيش جسدي حي، والجسد إلى فاعل حامل وناقل للبركة. تعتبر البركة عند أهل الطريقة لغزا وسرا بالمعنى الصوفي للكلمة، ومن أسرار الشيخ وأتباعه، فهي السر الشافي والحامي والحامل للنعم لكل من

---

46 - Durkheim, E, Les formes élémentaires de la vie religieuse, Livres de poches, 1991, p : 601.

47 - Ibidem.

امتلأ بها أو عاش القرب مع حاملها. إنها ما يترجم الفعالية الأخلاقية والمعنوية والرمزية للطقس في عمومه، والجذبة في خصوصها. تلك الفاعلية التي يمكن ملامستها وملاحظتها فعلا. لكن وكما سجل ذلك دوركهايم بحكمة كبيرة وحقيقية، هاته «الفعالية الأخلاقية للطقس، والتي هي أصلا فعالية واقعية وحقيقية، تدفع للاعتقاد في فعاليته الجسدية والمادية، والتي هي أصلا متخيلة » .[48]

ب/ جذبة التملك.

يميز ل.دوهوش بين نوعين من التملك أو المس، حيث ينعت الأول بالتملك أو المس الفرح، والذي يمارس ضمنه الجسد الطقوسي جذبته بتهيء واستعداد قبليين، ثم التملك أو المس المرضي، والذي يعيش معه الجسد الطقوسي انشطاره، بسبب تحول المس إلى حضور جسم آخر مضاف، ينازعه إرادته وحريته ورغباته[49].

ضمن الصنف الأول يمكننا إدراج الجذبة العيساوية في عمومها. حيث يعتبر الفاعل الطقوسي ذاته في فضائها «خديما» وليس مملوكا بالمعنى الحرفي للكلمة. إنه يعيش الجذبة كمس لكن ليس من طرف روح أو جن، بل كمس ذاتي مجهول المصدر وغير مخيف، مرفوق بنوع من الرضى والطواعية والقبول والتسليم. أما النوع الثاني فتندرج ضمنه الجذبة الحمدوشية في عمومها، حيث يكون الجسد الطقوسي مملوكا بالمعنى الكامل من طرف كائن مغاير، ومنساقا له من دون إرادة. داخل حدود الصنف الأول، يحضر الجسد الطقوسي بوصفه جسدا رمزيا بامتياز، حيث يشغل تاريخه ومتخيله المتجذرين

48 - Durkheim, E, Ibid, p : 406.
49- Deheusch, L, Pour une anthropologie fondamentale, Ibid, p : 242.

في التاريخ والمتخيل الجمعيين. وتشكل المحاكاة الجسدية آلية رفع الحدود بين المحاكي والمحاكى من دون فقدان الطابع الرمزي.[50]

لكن مع الصنف الثاني يغادر الجسد الطقوسي نطاق المحاكاة والرمزية ليعيش وضعية الإبدال القربانيsubstitution sacrificielle، وهو ما يجعل درجات عنفه، وأنماط جذبته مرتفعة سواء من حيث الدرامية أو العنف والخطورة.

ينتظم اللون والموسيقى وإسالة الدم والبخور والملوك أو الجن داخل فضاء الليلة الحمدوشية. وتعتبر «الشوافة» أو «الطلاعة» (أو «الشواف») الساهرين على ترتيب مقاماتها أو «محلاتها»، وتنظيم أنماط الافتتاح، والانتقال من«محلة» إلى أخرى من «مَلْك» إلى آخر. تحضر في هاته الليلة سبعة ألوان موزعة على عشر مقامات أو «مْحلاَّت» (محلة الأبيض والأسود والأزرق والأحمر والمبرقش والأخضر ثم الأبيض من جديد، والأسود والأبيض والأصفر). عند كل محلة تتم المناداة على اسم جن أو ملك سيكون عامل إثارة للمملوك كي يلج بشكل لا إرادي مجال الجذبة، ومع حدوث ذلك يفقد الجسد الملموس اختياره، ويبدد عنفه طبقا للإيقاعات المرافقة للمحلة.

تتعدد أنواع الجذبة في الليلة الحمدوشية وتتدرج مقاماتها إلى أن تصل إلى محلة «الحمر» أو أولاد بلحمر أو أصحاب الكرنة حيث تتم المناداة على الملوك الحمر من مثل سيدي حمو وحمودة.[51]

---

50 – للتوسع أكثر أنظر دراستنا : البعد الرمزي للنص الطقوسي ، الملحق الأسبوعي لجريدة الاتحاد الاشتراكي ، 18 فبراير ، 1995 .

51 – يوجد ضريح سيدي حمو بالمحاذاة مع ضريح سيدي على بنحمدوش ، أما اختصاصه لحظة الموسم فيتمثل في استقبال الأضاحي المذبوحة والمقدمة من طرف الزوار لسيدي على وكذا للاعيشة .

يعتبر الأحمر لون العنف الطقوسي، لذلك يرتبط حضوره بإسالة دم الأضحية-القربانية الفعلية أو الإبدالية (دم الفاعل الطقوسي). ويقترن الملوك الحمر بالكرنة (مكان ذبح الأضاحي) لدرجة ينعتون معها «مّالين الكرنة» أو أصحابها. إنها مكانهم المفضل ومقامهم الخاص، والخاضع حسب ما يبدو لنوع من التقسيم الرمزي للمجال الطقوسي. داخل هاته الأماكن يقطن سيدي حمو ليعلن أن حصته من الأضحية هي دمها، أما ما تبقى فيقسمه الفاعلون الطقوسيون حسب مراتبهم، وأدوارهم داخل فضاء الطقس. لذلك تتلون الجذبة مع سيدي حمو بلون الدم، مثلما تتحول «الرحبة» (مكان الجذبة) إلى «كرنة» رمزية. يتم الجذب بخنجر أو كُمِّية (سكين) حيث تذبح اليدان، والرجلان واللسان ويسيل الدم طيلة لحظة الجذبة، ليتوقف مباشرة مع توقف الجذبة مذكرا الملاحظ بالخيط الرابط بين أنواع الجذبة الحمدوشية التي يضرب فيها الرأس بسكين حادة إلى أن يدمي، وبفضل تمرير المقدم/ الشريف اليد على أمكنة الجرح يتوقف الدم بالتدريج، وتنغلق الجروح لتترك مكانها لخدوش صغيرة غير موحية بأن الضرب وقع وحصل بعنف، وبسكين حادة : إنها الفعالية الرمزية للبركة «السقوة» أو دم الأضحية المتجرع من طرف الفاعلين الطقوسيين، وبركة سيدي علي بنحمدوش اللتان تضمنان سلامة وأمن الجسد البيولوجي مادام قادرا على أن يعيش لحظة الجذبة خارج قوانين الجسد المعتاد واليومي.

يمتلك جسد الجذبة قوته الرمزية والتي يستقيها من قدرته على أن يكون لحظة الجذبة جسدا مغايرا للجسد المعتاد واليومي، وهو ما يمكنه من تخطي الوضع العمري، والصحي، وكذا الصور الجماعية

والجمعية التي ترسم ملامح الجسد في اليومي، ومثلما يمتلك جسد الجذبة قوة رمزية، يمتلك أيضا أغلفة أو جلدا مكسوا بطبقات المعنى والمعتقد التي تجعل جروحه تبرز في شكل آثار طفيفة على جلد الجسد المعتاد أو الموضوعي.

تمنح الأدوات الموسيقية المتنوعة للجذبة الحمدوشية نظاما، مثلما تعكسها في شكل طقس مركب، مهمته الأساسية تحريض وإثارة الجسد الممسوس عبر بصم الإيقاع في اللون، واللون في «المَلك»، والملك في الاسم، والاسم في الجسد، أو بصيغة أخرى عبر تحويل المس أو التملك إلى حدث[52] événement. حينما يحصل ذلك نتخطى عتبة الطقس لنلج مع الجسد الممسوس، الجذبة بكل عنفها، ولا توقعاتها والمعلنة لامحاء الحدود، والفواصل بين الجسد الممسوس والقربان.

ينتظم الجسد الممسوس في حركاته بنظام الطقس، لكنه مع كل حركة يدفع بهذا النظام نحو تخوم خرابة،[53] وذلك عبر النزول به داخل طبقات المعتقد والمتخيل، والوعي، واللاوعي الجمعيين، الأمر الذي كثفه أحد الباحثين في كون الجسد الممسوس يجسد لحظة الجذبة »مشهدا ميثيا أو أسطوريا «،[54] يتخذ فيه الحكي صيغة جسدية مثلما يتخذ فيه الجسد صيغته قربانية أو أضحوية.

---

52 - عبد الحي الديوري ، شعائر ، مذكور سابقا ، ص : 185 .

53 - يعتبر حضور الشواف أو الشوافة أو الشريف لحظة الجذبة ضروريا لحماية نظام الطقس بكامله من كل ما هو غير متوقع .

54 - Deheuch, L, Pour une anthropologie fondamentale, Ibid, p : 243.

I- المتخيل المُؤسِّس.

1 - الأضحية والمتخيل الديني.

« تهدف أعنف الطقوس إلى طرد العنف، ومن الخطأ أن نرى فيها حالة مرضية»[55]. بهاته القولة يضع ر.جيرار الحدود بين العنف الطقوسي الذي يستهدف صيانة وحدة الجماعة، والعنف المدمر الذي يناقض أي اجتماع إنساني.

ينهل العنف الطقوسي رمزيته وغناه من ثقافة الجماعة ومتخيلها ومعتقداتها الدينية والأسطورية. وبفضل ذلك، يعمل دوما على إحياء وتحيين وتجديد ذاك الكل الثقافي عبر التكرار المحين للتجربة المؤسسة للوجود الجماعي.

تعتبر الديانة إحدى الإنشاءات المؤسسة لتجربة الوجود الجماعي للناس. فعبرها يتم خلق وتقنين آليات الحماية من العنف المدمر. وتشكل الطقوس والأساطير والقصص، وكذا المحرمات آليات متمايزة ومتكاملة «للحؤول دون عودة العنف المتبادل»[56]. فإذا ما كانت المحرمات تستهدف بشكل مباشر منع وحظر كل ما يمكن أي يذكي نار العنف المتبادل المفجر لكل اجتماع إنساني، فإن الطقوس تستهدف نفس الأمر لكن بكيفية غير مباشرة، أو لنقل إنها تعتمد في تحقيق ذلك على توسط طرف ثالث تجسده التضحية. إن استحضار الطقس للتجربة الأصلية التي عاشت ضمنها الجماعة، تجربة القتل والاقتتال بين الإخوة بكل ما يتبعها من استمرار للثأر،

---

55 - جيرار ، ر ، العنف والمقدس ، مذكور سابقا ، ص : 127 .

56 - المرجع السابق ، ص : 128 .

أو تجربة التضحية بالابن، وفي الآن نفسه تجربة تجاوز هاته التجربة عبر إيقافها ومنعها، ثم تحويلها إلى تجربة طقوسية قائمة على ممارسة العنف لأجل تطهيره من جوهره المدمر، إن تذكير الطقس بكل هذا إعلان من طرف الجماعة أن العنف الطقوسي المتجلي في عمليات الجذبة، أو إدماء الجسد أو نحر الأضاحي يستهدف «تطهير العنف أي مخادعته وتبديده على الأضاحي، التي لا خوف من أن يثأر لها».[57]

تجسد الجذبة بجميع أنواعها عملية تطهير العنف من آفاته المدمرة. فطقوس الذكر والتسليم والبركة توجه بعده الرمزي-المعتقدي، وذلك عبر تشغيل آلية الاستبدال أو الاستعاضة بين الجسد والأضحية. تتجسد آلية الاستبدال في كون الجسد الطقوسي يغلف جلده بجلد الأضحية سواء بشكل فعلي أو رمزي.

إن استبدال الطقوس للعنف المدمر بالعنف الأضحوي، وتشغيل آلية الاستبدال المحولة لاتجاه العنف عوض آلية التبادل المفتوحة على الثأر لا يعفي الملاحظ من طرح كثير من التساؤلات تظل معلقة.

لماذا يظل العنف حاضرا؟ وهل حضوره ضروري لعيش الجماعة واستمراريتها؟ هل العنف الطقوسي هو الشكل الوحيد للاحتماء من العنف المدمر؟ هل هو الطريق الضروري للعبور من الدنيوي المهدد باستمرار باندلاع العنف المدمر إلى الديني والمقدس الضامنين للسلم والهدوء؟ ألا يمكن اعتبار التضحية جرما crime؟ أو ليست فعل قتل؟ ما تبعات ذلك على الصلات بالديني والاجتماعي والسياسي؟

---

57 - المرجع السابق ، ص : 54 .

يعتبر الباحث ر.جيرار من المعاصرين الذين حاولوا إرساء معالم نظرية متكاملة حول التضحية والعنف.[58] لذلك سنعمل على بيان مركز للكيفية التي سيجيب بها عن أسئلتنا تلك وبعدها تفحص الكل من موقع ثقافتنا المغربية-العربية-الإسلامية.

يشكل العنف والتضحية والمقدس المفاهيم المفتاحية الكبرى لأبحاث ر.جيرار. مثلما يمكن اعتبار مفهوم العنف بشتى مسمياته الكلمة المفتاح لباقي المفاهيم الأخرى.[59]

بدءا يصف ر.جيرار الطبيعة المتعارضة للتضحية، والكامنة في كونها تظهر تارة «كشيء مقدس جدا، شكل الامتناع عنه إهمالا خطيرا، وتارة على خلاف ذلك كنوع من الجرم يشكل ارتكابه مجازفات خطيرة».[60] من الزاوية الدينية، تبدو هاته المتعارضة واضحة. فالأضحية «لن تصبح مقدسة إذا لم تقتل».[61] أما من الناحية الاجتماعية فمصدر قداستها يكمن في كونها المسؤولة عن الفوضى والعنف الذي سبق تلك العودة.[62]

العنف متأصل في العيش الجماعي. لكن اندلاعه في صيغة من الصيغ (اقتتال الإخوة أو أعضاء الجماعة)، يجعل المتخاصمين

---

58 - لم يعفنا استحضار ر.جيرار من الاطلاع على البحث المؤسس في مجال التضحية لكل من م. ماوس وهوبيرت والذي حاول رسم خطاطة أو نموذج مفسر للحظات الأساسية في عملية التضحية، أنظر بهذا الخصوص :

- Maus, M, et Hubert ; Essai sur la nature et les fonctions du sacrifice, œuvres I, Paris, 1968, p.p : 233-237.

59 - ر. جيرار، المقدس والعنف، مذكور سابقا، الفصل الأول، ص : 15-56 .

60 - المرجع السابق، ص : 15 .

61 - نفس المرجع والصفحة .

62- Girard, R, Des choses cachées depuis la fondation du monde, Ibid, p : 42.

والمتقاتلين مسيرين من طرفه إلى الحدود التي يصبحون فيها «توائم العنف».[63] وبما أن سيرورة العنف المندلع تثبت أنها تهدد بالملموس وجود المتخاصمين وجماعتهم، فإن البحث عن ضحية أو كبش فداء سيكون ضروريا لتبرير علل وأسباب العنف المندلع، والعمل على إيقافه عبر التضحية/ كبش الفداء. حينما يقتنع الناس بأن الضحية سبب وعلة العنف فإنهم يرون فيها القذارة والعدوى التي إن لم يتطهروا منها فسوف تقضي عليهم جميعا. يقول ر.جيرار«لا يكفي أن نقول إن الضحية البديلة ترمز إلى انتقال العنف التبادلي المدمر إلى مرحلة الإجماع البناء. إنها هي التي تؤمن هذا الانتقال، لا بل هي الانتقال ذاته. وعلى ذلك من الطبيعي أن يرى الفكر الديني في الضحية البديلة، أي في آخر ضحية، تلك التي تتعرض للعنف دون أي رد بالمثل، أي يرى فيها مخلوقا فوق الطبيعة ينزع نحو العنف لكي يحصد السلم، ومنقذا غامضا ومرعبا يجلب الأمراض للناس لكنه يعود فيشفيهم».[64]

إن التضحية بأدوارها وطبيعتها تلك من كان وراء إنشاء الطقوس والمحرمات والأساطير[65] بهاته الكيفية يوضح ر.جيرار، أصول الاعتقاد الإنساني في الفوق-طبيعي، مثلما يفسر كيفيات إنشاء الديانات لمتخيلها حول التضحية بشكل عام والضحية البديل بشكل خاص.[66]

---

63 - ر . جيرار ، العنف والمقدس ، مذكور سابقا ، ص : 104 .
64 - المرجع السابق ، ص : 111 .
65 - Girad, R, des choses cachées depuis la fondation du monde, Ibid, p : 68.
66 - يورد ر .جيرار أساطير من المسيحية والإسلام توضح اقتتال الإخوة ، وكذا الأسباب الأولى التي كانت وراء اندلاع العنف ، أنظر بهذا الخصوص :
Girad, R, Des choses cachées depuis la fondation du monde, Ibid, p : 58-
- العنف والمقدس ، مذكور سابقان ص : 19-23 .

يخلص ر.جيرار من وراء تحليلاته النظرية للتضحية في صلاتها بالعنف والجماعة والدين إلى كون :

- التضحية عنف دون مخاطرة بالثأر.
- ضرورة التضحية كامنة في أن الجماعات البشرية لا تنعم بالسلم سوى بفضل التضحية.
- التضحية هي آخر قتل أو هي فعل القتل الأخير.[67]
- لا فارق جوهري بين التضحية البشرية والحيوانية على اعتبار أن وظائف وأدوار التضحية تظل هي هي.[68]

إن اعتبار التضحية فعل قتل ومن ثم رفع الحدود بين التضحية البشرية والحيوانية. بقدر ما جعل باحثين يستلهكون أبحاث ر.جيرار، بقدر ما جعل آخرين يكشفون عن البياضات الحاصلة فيها. يقول بهذا الخصوص الباحث ل.دوهوش : «إذا كانت التضحية قتلا، فلا يمكنها أن تكون غير تعبير عن العدوانية الأساسية للإنسان، وكيفية لخداع العنف الطبيعي عبر تعويضه ببناء ثقافي» .[69]

يلمح ل.دوهوش بقوله هذا إلى الصلات الملتبسة بين ر.جيرار وبين س.فرويد الذي يعتبر المؤسس النظري لفكرة العدوانية الأصلية الكامنة في الطبيعة الإنسانية، والتي تتخذ بلورتها الثقافية في الرغبة الدفينة لفعل قتل الأب.[70]

67- Girad, R, des choses cachées depuis la fondation du monde, Ibid, p : 39.
68 - ر . جيرار العنف والمقدس ، مذكور سابقا ، ص : 25 .
69-Deheusch,L.Lesacrificedanslesreligionsafricaines.Gallimard,1986,p :35.
70 - Ibid, p : 35.

ينتقد ر.جيرار س.فرويد على طول كتاباته[71] بكيفية تثير حفيظة القارئ، وكأنه يريد التخلص من حضور الأثر الفرويدي لكن رغم ذلك يظل فرويد حاضرا. وقوة حضوره هي ما جعل البعض ينعت أو يسم هذا الباحث بالسمة السيكولوجية.[72]

من مؤديات اعتبار التضحية فعل قتل، رفع الحدود بين التضحية البشرية والحيوانية، وهو ما ينذر بتبعات نظرية واجتماعية – سياسية ليست بالهينة.[73] في حين، وكما يؤكد ل.دوهوش لا يحضر أي مؤشر للمقارنة بين التضحيتين ، فالتضحية هي اشتغال رمزي على مادة الحياة [74]. اشتغال ينظمه الطقس ويعيشه الفاعلون الطقوسيون بكل تشكلاتهم الجسدية والرمزية والتخيلية . وبما أن الامر يتعلق بمعيش رمزي للجسد الطقوسي ، فما يستوجب فعله لا يكمن في الإكتفاء بالنصوص التخييلية ،أسطورية كانت أم دينية ، بل الإنصات للناس وفهم ما يفكرون به ممارستهم تلك .إن فهم تلك الأنساق الرمزية المعلنة هو ما يسمح بفهم موقع التضحية في الحقل الديني[75].

لا يعتقد الفاعلون الطقوسيون على الأقل في الحالات التي عايناها ميدانيا ، مثلهم في دلك مثل باحثين كثر في كون التضحية فعل قتل أو جرم ، بل إنها زيارة بلغة أهل المغرب وهبة بلغة الأنثروبولوجيين مبتغاها التقرب والوفاء بعهد أو دين يقطعه الفاعل الطقوسي على نفسه فعليا أو تخيليا.

71-أنظربهذاالخصوص :ر .جيرار ،العنف والمقدس ،مذكورسابقا ،للفصل السابع والثامن .

72 - Deheusch, L, Le sacrifice dans les religions africaines, Ibid, p : 35.

73 – سنتطرق لهاته النقطة في الفصل الموالي .

74 – المرجع السابق ، ص :155

75 – المرجع نفسه ، ص :153

في سياق انتقاده لنظرية سميث يعتبر دوركهايم التضحية فعل مشاركة وهبة وتخل . فهي تفترض تخلي المؤمن للآلهة عن البعض مما يملكه [76]. وبفعل دلك يقدم هبة أو عطية ، مثلما تفترض استهلاكه لما تبقى و بفعل دلك يحقق تقربه وقربه من آلهته لأنه استهلك واستدخل مادة غذائية مقدسة [77].

إن نحر الأضحية، حسب نفس السوسيولوجي، لا يكون لأجل النحر في داته أو لأجل الإستهلاك ، بل لأجل إخراج العناصر الحية من عضويتها البيولوجية لتصبح غذاء قدسيا [78].

يستعيد جورج باطاي التحديد الدوركهايمي للتضحية ، ليؤكد بأن التضحية ليست فعل قتل، ولكنها هبة أو عطاء وتنازل أو تخل» . [79]
أما مبدأ التدمير الذي تنبني عليه كل تضحية فإنه يستهدف ما هو طبيعي في الأضحية، يدمره كي ينتزعها من عالم المنفعة الإنتاجية، ويدخلها في عالم القداسة، أو يخرجها من مجال الاستهلاك المعقلن إلى مجال الهدر القدسي الذي لا مصلحة مباشرة أو مادية من ورائه. «إن الموت الأضحوي يحل بعملية القلب تلك، التعارض الصعب للحياة والموت». [80]

مع التضحية تخرج الموت من موضعها الطبيعي لتصبح في علاقتها بالحياة لعبة رمزية مكثفة، مؤادها إنتاج حياة ثانية مغايرة للأولى بحكم غناها الثقافي والرمزي. إن التضحية «هي أولا

76 - دوركهايم .إ ، الأشكال الأولية للحياة الدينية ، مدكور سابقا ، ص : 578
77 - المرجع السابق ، ص : 577
78 - نفس المرجع ، ص : 576
79-Bataille, G, Théorie de la religion, Gallimard, 1973, p : 66.
80- Ibid, p : 61.

دهاء وحيلة مع الموت»[81] ، إدخال لهذا الأخير في سياقات رمزية حيث «كل شيء مستعمل، وكل حركة أو قول أو حيز زمكاني يحيل على شيء آخر مغاير لذاته» .[82] بهذا المعنى يمكن اعتبار التضحية اشتغالا رمزيا على مادة حية. إن الرمزي ليس نتيجة لفعل التضحية، بل يوجد في أساسه، ويكثف خاصياته.[83] وبفضل ذلك تمفصل التضحية النظام العضوي، مع النظام الاجتماعي والأخلاقي، وتمنح الكل وحدته الدينية مثلما تفتحه على الصراعات القائمة بين هاته الأنظمة، وكذا داخل كل نظام على حدة. [84]

في سياق تحليله للعبة الديكة في بالي، اعتبر كليفورد كيرتز، أن هاته اللعبة ليست لعبة ديكة، وإنما هي لعبة بنية اجتماعية، تمارس بنفس القواعد، والكيفيات التي يمارس به أي نشاط اجتماعي. إنها تشخيص ذاتي تقدمه الجماعة، أو هي خطاب معلن لأهل «بالي» عن ذاتهم، معروض بوسائل ملموسة ومرئية.[85] تنبع التضحية وكذا المسخرة، يقول عبد الله حمودي، بكل يسر من هاته الخطاطة. [86]

يفحص الباحث المغربي عبد الله حمودي الخطاب النظري الدائر حول التضحية، على ضوء الثقافة العربية-الإسلامية والمغربية مساهما بذلك في زحزحة الاعتماد غير الواعي لأغلب

81- Deheusch, L, Le sacrifice dans les religions africaines, Ibid, p : 329.
82- Turner, W, Victor, Le phénomène rituel, structure, trad e l'anglais par : G. Guillet, PUF, 1990, p : 23.
83 - Ibid, p : 57.
84 - Ibidem.
85 - Geertz, C, Bali, Intérprétation d'une culture. Tard, D. Pauline et L. Evard, N.R.F, Gallimard, 1973.
86 - Hammoudi, A, Victime et ses masques, ed seuil, 1988, p.p : 162-163.

الباحثين الغربيين على المرجعية المسيحية-اليهودية[87] وتشكل القصة الإبراهيمية الإطار المرجعي-الديني-الثقافي الذي به ومن خلاله يقوم بعملية الفحص تلك، مثلما يمثل طقس «بيلماون» أو «بوجلود السياق الطقوسي الذي يكشف به المغاربة عن خطابهم الذاتي والمرئي.

ليست التضحية إبداعا إسلاميا. بل تم إدماجها مثلها في ذلك مثل طقوس عديدة داخل النسق الديني الإسلامي. وتمثل قصة إبراهيم الخليل في صيغتها القرآنية المؤطر والمرجع القدسي للتضحية في المجتمعات العربية-الإسلامية مثلما يشكل الحج والعيد الأكبر(عيد الأضحية) الشعيرتان الأساسيتان اللتان ضمنهما يتم تحويل التضحية إلى فعل ملموس.

يعرض ع.حمودي قصة إبراهيم الخليل كما وردت في النص القرآني. ويتساءل بصددها من زوايا متعددة.

كيف يمكن لله أن يهب الابن لإبراهيم الخليل وفي الآن نفسه يطالب باسترداده بكيفية درامية وعنيفة؟

لماذا يلجأ إبراهيم الخليل إلى الكذب على ابنه إسماعيل وإيهامه بأن الأمر يتعلق بجمع الحطب؟ ما شرعية الكذب في قصة قدسية يراد منها الشهادة على الحقيقة؟ هل يمكن اعتبار فعل الذبح فعل قتل؟ هل الاستعاضة بالحيوان عن ذبح الإبن ترفع فعل القتل أم تقنعه؟ .[88]

---

87 - يمكن اعتبار ر .جيرار أحد هؤلاء الباحثين .

88 - Hammoudi, A, Victimes et ses masques, Ibid, p : 194.

يحضر الله، حسب عبد الله حمودي، في القصة الإبراهيمية بوصفه واهبا، ومنتزعا بعنف للإبن من الأب، وبسبب ذلك سيكون مشرعا لفعل القتل المضاد لكل حياة اجتماعية.

لكن مع فعل الإنقاذ سيحضر الله بوصفه الضامن لاستمرارية العيش البشري.[89] أما إبراهيم الخليل فيشغل موقع من قام بفعل إخراج أو مسرحة فعل الذبح. بل لقد قتل إبراهيم ابنه بما أن فعل الإنقاذ كان فعلا إلاهيا.[90]

ارتكازا على ذلك يخلص نفس الباحث إلى أن قصة إبراهيم الخليل تحاول إظهار عدم حدوث فعل القتل بما أن الإبن مازال حيا.[91]

إن وقوع فعل القتل على الحيوان عوض الإبن يجعل من التضحية قتلا مرفوقا بالإنكار، أو هو قتل مقنع. يشكل فيه الحيوان قناع الإبن، مثلما تشكل فيه لحظة التضحية قناع لحظة وفعل القتل.[92]

يشكل إذن الإنكار مفتاح فهم الكيفية التي سيعيد بها التأويل القرآني بناء فعل التضحية بالابن، مثلما يشكل التنكر أو القناع مفتاح الكيفية التي سيعلن بها المغاربة عن التوترات والتراتبات

---

89 - Hammoudi, A. Sacrifice et représentation du divin, colloque de Cerissy. 1990. p : 186.
89 - Ibid. p : 185.
90 - Ibid. p : 186.
91-Ibid. p : 188.

92 - أنظر بهذا الخصوص :

- Hammoudi, A. Victimes et ses masques, Ibid. p : 194.
- Hammoudi, A. Sacrifice et représentation du divin, Ibid. p : 188.

الاجتماعية التي يزخر بها متخيلهم ومجتمعهم.[93] وبفضل هاذين المفتاحين، أو آليتي التحليل، سيكشف عبد الله حمودي عن الدلالات الثقافية التاوية وراء طقس التضحية في الثقافة المغربية والإسلامية.

تطرح فكرة الباحث المغربي ع.حمودي عن التضحية بوصفها فعل قتل مرفوق بالإنكار ملاحظات عدة منها ما ينتمي إلى المستوى المنهجي، وما ينتمي إلى المستوى التحليلي-التأويلي.

- منهجيا لا يستحضر الباحث القصة الإبراهيمية في شمولها المشهدي كما أعاد صياغتها التأويل النبوي-القرآني. بل سيكتفي بالمشهد الواصف لفعل الذبح أو القتل كما يسميه. وهو ما يطرح أكثر من سؤال حول فعل التركيز الانتقائي على ذاك المشهد، وثانيا حول طبيعة القراءة التأويلية التي تعمل، وبسبب ذاك الانتقاء، إلى إخضاع القصة للخطاطة النظرية الأنتروبولوجية المحورة حول فكرة القتل، ثم ثالثا حول مدى قراءة الإنتاجات التخيلية؟

- تظهر شرعية تساؤلاتنا السابقة في كون الباحث ع.حمودي لا يبرر تردده بصدد معادلة فعل التضحية بفعل القتل، هل حدث أو لم يحدث؟ هل يتعلق الأمر بقتل أو بتضحية؟ في إحدى دراساته يعلن ومن دون أي تردد التضحية بوصفها فعل قتل.[94] في حين يغيب هذا اليقين في بحث آخر حيث يقول : «ليس الأمر قتلا حقيقيا كما

93 - أنظر بهذا الخصوص :
- Hammoudi, A. Victimes et ses masques. Ibid, p : 194.
- Hammoudi, A. Sacrifice et représentation du divin, Ibid, p : 188.

94 - المرجع السابق ، ص : 192 .

تريده الأسطورة الفرويدية. إنه شبه قتل مع تشويق طويل. لم يحصل بفضل معجزة» .[95]

- إن اعتماد الباحث فكرة القتل في تفسير التضحية (من دون حل ذاك التردد).

سيدفعه إلى رفع الحدود بين العيد والحرب والجنسانية، والتضحية[96] بحكم أن الحد المشترك بينهما هو القتل. في حين لا يمكن نفي الاختلافات الإستراتيجية بينها.[97]

- من مؤديات رفع الحدود بين الحفل والعيد والحرب ثم التضحية والقتل، المماهاة بين التضحية الحيوانية والبشرية في حين أن التضحية وكما يقول ج.بيار فرنان «تميز الناس عن الحيوانات بالرغم من طبيعتهم المشتركة، مثلما تميز الناس عن الآلهة» .[98]

نتيجة لذلك، يمكن القول بأن الباحث ع.حمودي لم ينفلت من زاوية النظر التي ترصد التضحية من باب أو جهة المضحي-الأب، ومن ثم إغفال تتبع سيرورة التضحية.[99] في السياق الذي يهمنا لم يهتم نفس الباحث بسيرورة تشكل إسماعيل-الابن الضحية سوى لإبراز وضعية الأب-المضحي، وهو ما لا يسمح بتشكيل تصور أدق عن مفاصل القصة، وكيفيات إعادة نسجها للدلالات العامة للتضحية في التصور الإسلامي. كيف ذلك؟

95 - Hammoudi, A, Victimes et ses masques, Ibid, p : 195.

96 - Hammoudi, A, Sacrifice et représentation du divin, Ibid, p : 185.

97 - يعتبر الباحث ر .كايوا أن "الحرب توقف كل أشكال التنافس ، وتغلق الحدود التي يفتحها العيد أو الحفل" . أنظر :

- Caillois, R, L'homme et le sacré, Ibid, p : 234.

98 - Vernant, J.P. Mythe et société en grèce ancienne, ed Maspéro, Paris, 1974, p : 144.

99 - Nietzsche, F, Le gai savoir, trad par P. Klossowski, ed 10/18, 1957, p : 220.

2 - التضحية والتأويل

تشكل قصة إبراهيم الخليل تأويلا قرآنيا متميزا لموضوعة العنف، وطرحا تأسيسيا لكيفيات إيقافه. ويمكن اعتبار اقتتال الإخوة (هابيل وقابيل) وذبح الإبن الموضوع الرئيسي لعملية التأويل تلك.

يرسم المتخيل الديني الإسلامي بداية الحياة الإنسانية بحصول فعل القتل الأول والمؤسس ذاك الذي حصل بين أبناء آدم، هابيل وقابيل، لقد حصل نزاع الإخوة بسبب أخواتهم. فبينما سيقبل هابيل أخت قابيل زوجة له، سيرفض قابيل وهب أخته زوجة لأخيه بحجة أنها أجمل. وستكون إحدى كيفيات حل هذا النزاع إرجاء الأمر إلى التحكيم الإلاهي. وكان أن هيأ كل من الأخوين هبة لله. سيهب هابيل قربانا حيوانيا (كبشا)، بينما قابيل منتوجا زراعيا. لقد فضل الله هبة هابيل ورفعها إليه، وهو ما لم يستصغه قابيل. وإثر ذلك سيقتل أخاه ثم سيدفنه على شاكلة دفن الغراب لقتيله.[100]

كيف ستعمل قصة إبراهيم الخليل[101] على إعادة تأويل واستحضار هاته القصة المؤسسة لفعل العنف الأول؟ ثم كيف سترسم معالم إيقاف فعل العنف القاتل؟

بدءا يمكن تسجيل أربع ملاحظات أساسية بخصوص القصة الإبراهيمية كما وردت في صيغتها الإسلامية :

---

100 - ابن كثير، قصص الأنبياء، تحقيق : د. مصطفى عبد الواد، الجزء ، دار إحياء الكتب العربية ، 1408هـ، ص : 66 - 70 .

101 - سورة البقرة، الآية 127 - 126 .

- يستحضر القرآن اسم إسماعيل إثنى عشرة مرة، في حين لا يسمي هاجر بأسمها ولو مرة واحدة، بل يكتفي بذكر أم إسماعيل.

- يتناسى النص القرآني المشهد الأول المؤسس لقصة إبراهيم والمتعلق بحياته في مصر، وما جرى له مع فرعون. في الوقت الذي تستحضره التوراة بشكل مفصل مقابل ذاك التناسي يضيف القرآن مقارنة بالتوراة لقاء إبراهيم بابنه إسماعيل بعد هجرة وبناؤها المشترك للكعبة.

- لم يهتم الفقهاء المسلمون بقصة إبراهيم الخليل سوى لحظة هجرة النبي إلى مكة ونشوب الصراعات بين المسلمين وغيرهم من اليهود والمسيحيين، وهو ما سيجعل مفاصل القصة موزعة بين النص القرآني، والنصوص الشارحة.

- لا يعني غياب إسم هاجر داخل النص القرآني غيابها من سلوكات وشعائر المسلم. بل إن حضورها سيدون في طقس السعي بين الصفا والمروة لحظة الحج. والذي يحاكي فيه الحاج المسلم سعي هاجر بينهما وهي تبحث لابنها العطشان عن الماء.

نتيجة لكل ذلك ستكون القصة الإبراهيمية في صيغتها القرآنية مشكلة من منسي النص القرآني (المشهد الأول)، ثم ما يستحضره أو يستعيده من النصوص الدينية السابقة (مشهد الذبح). وأخيرا ما يضيفه ويختص به (مشهد اللقاء والبناء المشترك للكعبة).

أ/ الهبة المضاعفة.

في سياق قراءته للقصة الإبراهيمية، تساءل الباحث المغربي عبد الله حمودي عن إحدى مفارقاتها، فإذا كان المراد من القصص هو

عرض الحقيقية والشهادة عليها، لماذا سيكون إبراهيم الخليل مضطرا للكذب على ابنه؟.[102] لم تكن كذبة إبراهيم الخليل على ابنه أول كذبة، بل ستسبقها كذبة أولى لحظة هجرته إلى مصر ومقابلته لفرعون.

أمام فرعون سينفي إبراهيم كون سارة زوجته، بل سيعلنها أختا له، وبعدها سيهبها لفرعون. سيقبل هذا الأخير هبة إبراهيم، ليعمل بعدها على إعادتها لصاحبها مضاعفة وكأنه يرفع عار وتحدي الهبة الأولى. سيهب فرعون سارة جارية هي هاجر، ثم سيهبهما معا لإبراهيم الخليل.

لقد تخلى إبراهيم عن سارة الزوجة وأعلنها أختا، وبسبب ذلك ستعيد القصة الزمن باتجاه الأصل المؤسس حيث كان الفرق مرفوعا بين الزوجة والأخت، وحيث كانت هبة الأخت لأجل الزواج سببا في اندلاع العنف القاتل بين الإخوة.

«هب لي أختك أهبك الزوجة». ذاك هو المسار الذي ستعيد تشييده قصة إبراهيم في مشهدها الأول رافعة بذلك سؤال المحارم إلى وضعه الشرعي دون اقتتال أو عنف. تشكل كذبة إبراهيم الخليل خدعة رمزية لتأسيس العبور الهادئ من وضعية الأخت إلى وضعية الزوجة فوضعية الأم. تلك الوضعية التي تسمح له أن يكون أبا من جهة، ومؤسسا لاستمرارية الحياة الإنسانية من جهة ثانية.

لقد اختار إبراهيم التضحية بما هي عطاء ووهب دون انتظار لأي مقابل. لكن لأن قانون الهبة يفرض بشكل ضمني ورمزي هبة مضادة ترفع «العار الرمزي» عن متلقي الهبة الأولى، فقد كانت

---

102 - Hammoudi. A. Victime et ses masques. Ibid. p : 194.

النتيجة تلقي إبراهيم هبة مضادة، ومضاعفة، ستكون أساسا ومرتعا لتضحية ثانية وخدعة رمزية جديدة.

ليست هبة فرعون هبة عادية وبسيطة بل إنها هبة مركبة، هبة أولى لسارة، ثم هبة ثانية لإبراهيم، وأخيرا هبة سارة أَمَتَها، التي هي أصلا هبة فرعون لها، لزوجها إبراهيم قصد جماعها لأجل إنجاب الولد. لكن قبل مجيء الولد إلى الوجود ستحضر الهبة من جديد كآلية لسيرورة بناء القصة ومسار حياة الإبن-الضحية.

ب/ الجسد المضاعف.

ترصد قصة إبراهيم الخليل في مشهدها الثاني، هذا الأخير وقد أصبح شيخا مسنا. وأمام الموت ستقحمه الرغبة في الخلف. فكان أن طلب من الله رزقه بمولود. ولأن سارة لم تكن تنجب فقد وهبته جاريتها هاجر علها تكون معبرا لتحقيق ذاك الطلب. سيلبي الله طلب خليله إبراهيم، وستكون رحم الأمة هاجر معبر هاته الهبة الإلهية. هكذا سيكون إسماعيل المولود هبة إلهية محمولة داخل رحم موهوب. هبة مضاعفة أو مزدوجة، إلهية وإنسانية، ستجعل من إسماعيل جسدا مضاعفا ومزدوجا. ابنا موهوبا وجسدا مولودا، أي ابنا لوعد الله ولرحم بيولوجي.[102 مكرر]

لم تكن سارة، رغم ما حصل لها من زوجها مع فرعون، ترغب في تقديم رحم غير رحمها لزوجها إبراهيم، مثلها في ذلك مثل أي

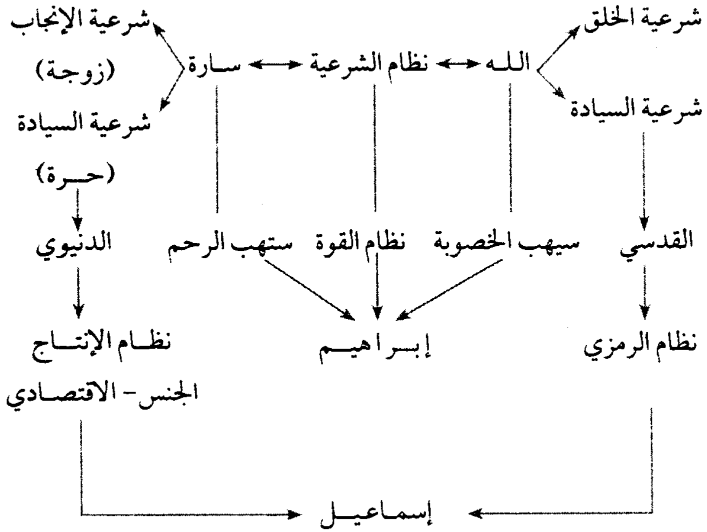
---

102 مكرر - فتحي بنسلامة ، الطلاق الأصلي ، ضمن لغات وتفكيكات في الثقافة العربية ، ترجمة عبد الكبير الشرقاوي ، توبقال ، ص : 124- 125 .

زوجة. ولكن الحل المتبقي لديها هو حل وهب رحم آخر، محولة بذلك جاريتها إلى آلة أو أداة لإنتاج الولد. ستعمل سارة على استعارة رحم أمتها للفوز بالولد، وبسبب ذلك ستتعمق وضعية المولود إسماعيل ليصبح إثر ذلك ابنا لرحمين، رحم فعلي تمثله هاجر ورحم مستعار تمثله سارة الزوجة.[103]

هاته الوضعية المزدوجة والمضاعفة التي تشم جسد المولود إسماعيل، والتي هي نتاج هبة مركبة، ستجعل منه جسدا رمزيا وبينيا بامتياز. فهو ابن إبراهيم لكن بفعل هبة إلهية، وهو ابن سارة بفعل استعارة رحم الجارية هاجر.

فكيف يمكن فهم نظام المضاعفة هذا والذي يشكل أساس رمزية الجسد الإسماعيلي؟



103 - المرجع السابق، ص : 127 .

تبرز هاته الترسيمة البينية المركبة لسيرورة الإبن إسماعيل والذي يمكن اعتباره نتاجا لتداخل نظامين متمايزين، فمن جهة، هو ابن رمزي لنظام الشرعية. حيث تمثل سارة نظام الشرعية الدنيوي المؤسس على نمط محدد للإنتاج الاقتصادي والجنسي (شرعية الإنجاب) لأنها الزوجة الفعلية، والسيادة لأنها السيدة (الحرة)، وحيث يمثل الله نظام الشرعية القدسي المؤسس على نمط معتقدي-يحضر فيه كمصدر مطلق للسيادة ومنبع أصلي للخلق.

ومن جهة أخرى، هو، أي إسماعيل، ابن لنظام القوة، حيث يشغل إبراهيم، مثله في ذلك مثل هاجر، وضعية الآلة المسخرة للإنجاب، أو بصيغة أخرى، وضعية العبودية، داخل نظام واحد للخضوع، وإن كان متمايزا من حيث مصادر الشرعية.

من صلب نظام الشرعية والقوة سيولد إسماعيل، وبسببهما سيعيش وضعية الجسد المضاعف، إلى حين حصول الطلب الإلاهي بالتضحية به، ومن ثم التدخل لأجل إنقاذه عبر استعاضته بالكبش.

إن وهب الله إبراهيم اسماعيلا، ثم الأمر بالتضحية به، والعمل في الآن ذاته على إنقاذه يطرح السؤال حول كيفيات تعقل ذاك الطلب وذاك التدخل؟ هل يتعلق الأمر بتبادل échange (وهبتك الخصوبة فهب لي المولود)؟ أم باسترداد (وهبتك المولود وأريد استرجاعه)؟ أم بوديعة حان وقت إرجاعها لصاحبها؟.

بدءا، لابد أن نستحضر بأن طلب الله إبراهيم التضحية بابنه جاء ضمن رؤيا، ولأن هذه الأخيرة مميزة عن الحلم بصدق حدوثها في الواقع، يكون عدم حدوثها رفعا للحدود بينها وبين أي حلم.

يستدعي الحلم، مثله في ذلك مثل أي خطاب رمزي ممارسة تأويلية تفك عطاءات المعنى المتعدد التي تزخر بها صوره ورموزه. الأمر الذي لم ينجزه إبراهيم الخليل. بل عكس هذا، سيجتهد في مسرحية تنفيذ الأمر الإلهي. سيعبر إبراهيم الخليل مباشرة إلى التنفيذ، وهو ما سيجعل فعل ذبح الابن نتيجة لغياب الممارسة التأويلية الضرورية لفهم الأمر الإلاهي، أو بصيغة أخرى نتيجة تطبيق حرفي للمنام في الواقع. بناء على ذلك يمكن اعتبار تضحية إبراهيم الخليل بابنه فعلا معادلا لامّحاء المسافة التأويلية بين تلقي الخطاب وتنفيذه.[104] ولأن إبراهيم الخليل محا هاته المسافة كاد تطبيقه الحرفي أن يودي بحياة الإبن، وكادت التضحية أن تكون قتلا.

يعلق ابن عربي على كيفية تلقي إبراهيم الخليل لرؤياه قائلا : «إعلم أيدنا الله وإياك أن إبراهيم الخليل عليه السلام قال لإبنه : «**إني أرى في المنام أني أذبحك**» والمنام حضرة الخيال فلم يعبرها، وكان كبش ظهر في صورة ابن إبراهيم في المنام فصدق إبراهيم الرؤيا، ففداه ربه من وهم إبراهيم بالذبح العظيم الذي هو تعبير رؤياه عند الله تعالى وهو لا يشعر، فالتجلي الصُوري في حضرة الخيال محتاج لعلم آخر يدرك به ما أراد الله بتلك الصورة» .[105]

يكشف ابن عربي عن مكمن الخلل الذي جعل المسافة التأويلية ترتفع بين الأمر وفعل تنفيذه. يتعلق الأمر بتجلٍ رمزي-صوري في حضرة الخيال يتطلب بالضرورة علم التأويل لإدراك العلاقات الرمزية والإبدالية بين الصور والرموز ومرموزاتها.

---

104 - Benslama. F. Le sacrifice en Islam. Pardès. n 22. 1996. p : 32.

105 - ابن عربي ، فصوص الحكم ، فص حكمة حقية في كلمة اسحاقية ، كتبه عبد الباقي مفتاح ، دار القبة للنشر ، 1997 ، ص : 88 .

يؤدي رفع المسافة التاويلية الضرورية بين الأمر الإلاهي وفعل تنفيذه، إلى «قتل» عطاءات المعنى التي يزخر بها الخطاب المقدس، وكذا تحويل فعل التضحية إلى قتل فعلي.[106] لكن لأن الله تدخل في آخر لحظة لاستدراك غياب الفعل المؤول، فقد أصبحت الحدود واضحة بين التضحية الحيوانية والبشرية. لقد تعرض إسماعيل لحركة الذبح، لكنه لم يذبح، بل يمكن القول إن عملية ذبحه ظلت حبيسة الحلم/ الرؤيا وهو الأمر الذي لم يستحضره الباحث عبد الله حمودي، وكان مؤداه معادلة التضحية بفعل القتل ومن تم رفع الحدود بين التضحية القربانية والبشرية.

ت/ الطقس المضاعف

لم يتوقف التأويل القرآني للقصة الإبراهيمية عند مشهد الذبح أو حدث تهجير هاجر وهجرها، بل سيضيف إلى ذلك مشهدا ثالثا، سيرسمه في صيغة لقاء الأب إبراهيم بابنه إسماعيل ومن تم عملهما المشترك على بناء الكعبة.[107]

تشكل الكعبة التدوين والتوقيع العمرانيين لفعل اللقاء والمصالحة بين الأب والإبن، مثلما يجسد بناؤها المشترك بؤرة التأويل الإسلامي لمجموع القصة الإبراهيمية. لقد عمل النبي على استعادة الحدث الإبراهيمي- الإسماعيلي بكيفيتين مترابطتين. تمثلت الأولى في استعادة إسماعيل بوصفه جدا عربيا لا أعجميا ومن ثم اعتبار

---

106 - Belmary, M, le sacrifice d'Isaac, une lecture psychanalytique entre judaïsme et christianisme, Pardès, n° 22, p : 36.

107 - سورة البقرة، الآية، 127.

الرسول ﷺ نفسه ابنا للذبيحين [108]. أما الثانية فتتمثل في استعادة حدث الذبح لا لجعله غاية بل معبرا نحو لقاء الإبن بالأب ومن ثم بناؤهما المشترك للكعبة قبلة المسلمين وموطن حجهم.

تقوم هاته الاستعادة على بناء معنى جديد فوق آخر قديم. فإسماعيل العربي سيحجب إسماعيل الأجنبي والذبيح الثاني (عبدالله أب النبي) سيحجب الذبيح الأول (إسماعيل) ولقاء الأب بالإبن سيحجب رؤيا الذبح وفعل البناء المشترك للبيت سيحجب فعل هجر الأم والإبن في الصحراء. بهذه الكيفية سيغلق التأويل الإسلامي القصة الإبراهيمية عند حد جديد أو حد ثالث سيشهد عليه بناء البيت – الكعبة، مثلما سيدونها والى الأبد داخل ذاكرة ومتخيل وسلوك المسلم في معالم طقوسية سيتم إحياؤها وتخليدها سنويا. سيعمل نبي الإسلام على ربط ووصل طقس الأضحية بذكرى مشهد الذبح مثلما سيمنح لهاته الشعيرة مكانا وزمانا داخل طقس الحج.

داخل شعيرة عيد الأضحى سيتم إلحاق فعل التضحية بفعل الصلاة ومن ثم إلحاق المضحي بالمصلي والتضحية بقول الشهادة، ليصب الكل في تحويل المسرحة الإبراهيمية لأجل ذبح الإبن الى مسرحة طقوسية تشغل فيها الصلاة قمة التراتب ويتحول فيها مقام الذبح الى مصلى.

تسبق تضحية الإمام باسم أمته تضحية باقي رعاياه باسم أسرهم. وبفضل ذلك سيشغل كل مضحي وضعية إبراهيم الأب مثلما

108 – ابن هشام ، السيرة النبوية ، المجلد الأول ، سلسلة تراث الإسلام ، د. ت ، ص : 152

ستشغل الأضحية وضعية إسماعيل الابن لتصبح إثر ذلك التضحية طقسا مركبا موسوما بسمات السلوك والمعتقد الإسلاميين.

تدخل الشهادة، من حيث هي صلاة أو قول سابق للتضحية، وضروري لإضفاء الشرعية القدسية على الأضحية، فعل المعادلة بين المضحي والشهيد، [109] مثلما تجعل من فعل التذكية فعل تضحية وليس فعل قتل. في هذا السياق يمكننا القول مع ج.شلهود بأن الإسلام لم يعط «للأضحية» القيمة المادية التي كانت تعطيها لها الوثنية الجاهلية. فالله لا يأخذ دم الأضاحي ولا لحمها. فهو لا يعني إلا بتقوى القلوب (...) تقوى المضحي ونيته. [110]

لكن، وبموازاة ذلك لا تنتج التضحية فعلا أو أثرا روحيا يجسده فعل القرب من الله فقط، بل إنها، وبسبب تغليفها بطقس الصلاة، تفتح هذا البعد الروحي - القدسي على البعد السياسي - الدنيوي، لا يخلد طقس التضحية ذكرى مضت فقط، بل إنه يضمن الاستمرارية في الحاضر بين الأب المضحي باسم الأسرة، والأب المضحي باسم الأمة، وبين أب الأمة والنبي ثم بين هذا الأخير وأب الإسلام والمسلمين «إبراهيم الخليل»، لتتشكل بفضل ذلك سلسلة التراتب القدسي الضامنة والمشرعنة للتراتب السياسي.

إن إستراتيجية التغليف ومضاعفة المعنى التي اشتغل بها الإسلام النبوي على التضحية بشكل خاص والمتخيل الديني السابق عليه بشكل عام، ستموضع طقس التضحية بين النظام الرمزي والنظام السياسي.

---

109 - Hammoudi, A, Sacrifice et représentation du divin. Ibid, pp : 183-185.

110 - ج. شلهود، بنى المقدس عند العرب، مذكور سابقا، ص : 20.

خلاصة

يشكل عيد المولد النبوي فضاء طقوسيا يعيد السلطان-الملك من خلاله إظهار وإعلان شرفه وإمامته أو إمارته المؤمنين. وإلى جانب ذلك يشكل نفس العيد المجال الزمني والطقوسي للعديد من الزوايا كي تعقد مواسيمها، ومن تم إظهار وإعلان شرف وبركة شيخها، وكذا عدد وعدة مريديها وأنماط طقوسها قولية كانت، أم سلوكية وبصرية.

مع كل عيد مولد نبوي يستعيد الحقل الديني-الطقوسي تاريخ الصراعات الرمزية والمادية، الخفية والعلنية بين سلطان البركة وسلطان السياسة، المشيخة والإمامة، المسجد والضريح، البركة والشرف... إلخ.

داخل فضاء الزاوية يتحول عيد المولد إلى «موسم»، مثلما يتشكل هذا الأخير بوصفه طقسا مركّبا لمجوعة من الشعائر والطقوس :

- إنه محج (حج) للفقراء والمريدين، وبخاصيته تلك يضع نفسه في واجهة الصراع والمنافسة الرمزيتين مع الحج الرسمي إلى المشرق.

- فإذا كان الحج إلى المشرق يستند إلى مبرر الزيارة المباشرة لبيت الله وملامسة قبر رسوله، فإن الحج إلى ضريح الشيخ يستند إلى كون هذا الأخير يشكل القطب المركز لكل قنوات الصلة بالله. فبفضل شرفه وبركته وكراماته ومشيخته يعبر الزائر مريدا كان أم متعاطفا، مباشرة إلى الفضاء القدسي، حيث يبسط كل مطامحه وأمانيه ودعواته.

- وهو طقس أو عيد للأضحية بامتياز، على اعتبار أنها تشكل هبة (هدية) أي عطاءا حرا من ناحية، وعلامة أو بصمة التعلق والاحترام والتقديس من ناحية ثانية. وبفضل خاصيته تلك يخرج "الموسم" العلاقة بين الزائر وشيخه من وضعها المجرد إلى وضعها المعيش والمرئي والملموس حيث لا تعود الصلاة طقسا مغلقا وسابقا لطقس الأضحية، بل ذريعة لا تلبث أن تخلي المكان للحضور الجسدي الذي يبعثر ذاته بكل عنف داخل الزمان والمكان (الجذبة). تسبق الأضحية فعل الجذبة، مثلما يسبق فعل الجذبة فعل التضحية أو التذكية، في الحالتين معا يكون الخيط الرابط والناسخ للطقسين موشوما بفعل إسالة الدم سواء بشكل رمزي أو فعلي : إسالة دم الجسد الطقوسي وإسالة دم الأضحية.

تشكل «الفريسة» عند الطريقة العيساوية وإسالة دم الرأس عند الطريقة الحمدوشية علامات على رفع الحدود بين دم الأضحية ودم الجسد المريد، ومن ثم بين الجسد الطقوسي والجسد القرباني، مثلما تشكل جذبة اللعب الدرامي عند عيساوة وجذبة التملك عند الزاوية الحمدوشية فضاء جسديا لإظهار القربان في هيأة جسدية، وإظهار للجسد في هيأة قربانية. على هذا المنوال يرسم الموسم استراتيجية ويعلنها بوصفها استراتيجية إظهار ورفع للحدود.

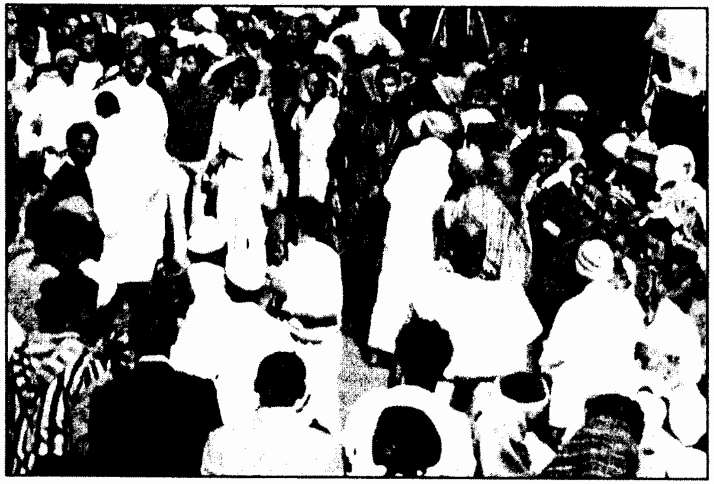
إظهار التضحية بوصفها نظاما رمزيا مبنيا على الإبدال أو الاستعاضة والذي يسمح برفع الحدود بين الجسد القرباني والطقوسي، مستعيدا بذلك ومحينا للحظة الأصلية المؤسسة لفعل وطقس التضحية حيث كان إسماعيل الابن قربانا.

مقابل استراتيجية الاظهار ورفع الحدود التي توجه وتؤطر الإسلام الطقوسي، اشتغل الإسلام النبوي باستراتيجية التغليف والاحتواء ثم مضاعفة المعنى (تغليف طقس الأضحية بطقس الحج ومن تم تغليف الضحية/ الإبن بالمضحي الأب، وأخيرا تغليف الأب المضحي بالأب/ الإمام المصلي). تغليف ومضاعفة للمعنى ستجعل من التضحية في وضع بيني، بين الانتماء للنظام الرمزي (التضحية كفعل تذكية وقرب من الله)، والنظام السياسي، التضحية كشهادة، أي كصلاة ووهب للنفس إلى الله.

إن تحويل موقع الذبح إلى مصلى، ومن تم المضحي إلى إمام مصلي، وكذا ترتيب طقس الذبيحة بعد شعيرة الصلاة والشهادة، سيفتح النظام الرمزي المؤسس للمجال الطقوسي برمته على مصراعيه أمام المجال السياسي، والذي لن يلبث أن يضفي مع التاريخ على طقس الذبيحة طابعا مؤسساتيا، ممحورا حول الأب المضحي (مؤسسة المضحي)، وعلى طقس الصلاة طابعا مؤسساتيا، ممحورا حول الإمام المصلي (مؤسسة الخلافة والإمارة) وعلى قول الشهادة طابعا مؤسساتيا ممحورا حول القائد المجاهد الشهيد (مؤسسة الشهادة والجهاد).



مزوار الطريقة العيساوية



(قدوم الطوائف العيساوية نحو ضريح الشيخ الكامل)



(قدوم الطوائف العيساوية نحو ضريح الشيخ الكامل)



(قدوم الطوائف العيساوية نحو ضريح الشيخ الكامل)



(الأحياء المحيطة بضريح الشيخ الكامل أثناء الموسم)



(حضرة الكي بالنار، حضرة عيساوية)



(حضرة الكي بالنار، حضرة عيساوية)



(الصبار على الجسد العاري)



(لعبة السباع واللبوءات)



(لعبة النوق والجمال العيساوية)



(ذبيحة الشيخ الهادي بنعيسى)



(جذبة عيساوية)



(لعبة السباع واللبوءات)



(صورة الذئب وهو مندس بين جمهور الحلقة)



(لعبة النوق والجمال العيساوية)



(لعبة النوق والجمال العيساوية)



(لعبة النوق والجمال العيساوية)



(طقس الفريسة الذي انقرض عند الطريقة العيساوية)



(طقس الفريسة الذي انقرض عند الطريقة العيساوية)

الفصل الثالث:

الطقوسي والسياسي

I/ ثوابت الحقل الديني-السياسي:

شكل الحقل الديني-السياسي العربي- الإسلامي، عبر تاريخه، ثوابته الأساسية. أو ما يمكن نعته بالأنوية الصلبة والدائمة التي ظلت تقاوم تقلبات الدول وأنظمة الحكم السياسية.

لقد أرست المرحلة النبوية الأسس العامة لهذا الحقل وذلك عبر إرساء الملامح العامة المحددة للأمة وللسلطان السياسي. يكثف الباحث إ. تيان [1] سمات تشكل الأمة من حيث هي أمة دينية-سياسية، في ثلاث : أولاها، تعيين الوحي للهوية العامة لهاته الأمة وذلك عبر اعتبار اليهود والنصارى جزءا خاضعا لهاته الأمة لا مكونا من مكوناتها. ﴿**يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى بعضهم أولياء بعض ومن يتولهم منكم فهو منهم**﴾، (السورة 5، الآية 51). ثانيها تمييز الأمة الإسلامية عن باقي الأمم ومنحها وضعا تفضيليا ﴿**وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا**﴾، السورة 3، الآية 103).

1 -Tyan E. *Le califat*. T : I. public. C.N.R.S. 1954. p : 133.

أما ثالثها فقد تم عبر تعيين المهمات التاريخية الملقاة على عاتق هاته الأمة والتي يلخصها ويجمعها الجهاد لأجل نشر الدعوة الإسلامية وتعميمها على باقي الأمم. ﴿**وقاتلوا الذين لا يؤمنون بالله واليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق**﴾، السورة 9،الآية 28).

ضمن سيرورة ومسار تشكل الأمة، سيعمل النبي مسنودا بأجوبة الوحي على تحديد سمات السلطان السياسي الإسلامي، وذلك عبر جعل البيعة أو المبايعة رابطة السلطان السياسي بالأمة ومحددة لواجبات وحقوق كل طرف منهما. وقد عين نفس الباحث[2] اللحظات المتدرجة لبناء هاته الرابطة في محطات ثلاث، رافقت تدرج بنيان الدعوة وقوتها.

تمثلت المحطة الأولى في معادلة البيعة للاعتراف بالرسول ورسالته ومن تم التعهد بالوفاء له ولتعاليم دينه. أما الثانية فقد أصبحت معها مبايعة الرسول معادلة للإعتراف برسالته والجهاد والقتال لأجلها حتى الشهادة. ثم المحطة الثالثة، والتي يؤرخ لها بعودة النبي إلى مكة منتصرا. فقد اتخذت فيها المبايعة شكل مبايعة لقبائل بعينها للرسول بوصفه نبيا وقائدا. وقد نعتت تلك البيعة بالبيعة على الإسلام. ﴿**إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله. يد الله فوق أيديهم**﴾، (السورة 48، الآية 10).

إن تحديد المرحلة النبوية لملامح الأمة وسلطانها السياسي لم ييسر عملية الأجرأة السياسية-المؤسساتية لتلك المحددات خصوصا بعد موت النبي وإكمال رسالته وتوقف الوحي. فكيف سيتم ترتيب

2 - Ibid, p : 44.

مسار المبايعة؟ ومن المؤهل لخلافة القيادة النبوية للأمة؟ وكيف سيتم تنظيم المؤسسات العسكرية والاقتصادية الكفيلة بضمان استمرارية الأمة والدولة معا، ومن تم اتقاء شر انبعاث التنظيمات القبلية السابقة على الدعوة وإن انطفأ لهيبها فنارها لم تخمد بعد؟

لقد تمكن صحابة النبي المقربون والأولون أن يديروا شأن الأمة لمدة قصيرة لم تتجاوز ثلاثة عقود. وعلى الرغم من جميع المقاومات التي عرفتها هاته الفترة، فقد تمكن هؤلاء من وشم التاريخ البعدي للحقل الديني-السياسي الإسلامي من جهة، وإرساء نموذج لإدارة شؤون الأمة ظل المتخيل السياسي الإسلامي يتغذى منه ويستند إليه في كل لحظات الشدة.[3]

مع هؤلاء الخلفاء - الصحابة، سيستحدث لأول مرة نعت الخليفة. وكذا أمير المؤمنين، وذلك لتمييز قائد الأمة عن النبي وكذا عن باقي أفراد الأمة [4]، وهما النعتان اللذان سيعمل الحقل الديني-السياسي على تقعيدهما تشريعيا ومؤسساتيا.[5]

إن تعاقب الدول وأنظمة الحكم في المجتمعات العربية-الإسلامية بقدر ما بصم الحقل الديني-السياسي بمتغيرات

---

3 - يقول المؤرخ هشام جعيط : « لقد استقر الوجدان الإسلامي عبر العصور على تلك المرحلة الاستثنائية لينهل منها معنى ما معتبرا أنها امتداد للميتا تاريخ النبوي ، المحاط بهالة روحانية ، وأنها مثلت الحكم الحقيقي ، حكم الخلافة الحق والشرعية» أنظر كتاب ،الفتنة ، جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر ،ترجمة خليل أحمد خليل ، دار الطليعة- بيروت ، 1992 ،ص : 6 .

4 - Tyan, E, Le califat, Ibid, p : 198.

5 – يمكن اعتبار الآداب السلطانية الإنتاج النظري الذي عمل على تعقيد النعوت وتحديد شروطها وقواعدها .أنظر على سبيل المثال :الماوردي أبو الحسن ،الأحكام السلطانية ، بيروت ، دار الفكر ، 1966 ،ص : 3-5-6.

واختلافات عديدة سواء من حيث كيفيات تدبير شؤون الأمة، أو من حيث منابع الشرعية، بقدر ما رسخ ثوابت الاستمرارية. تلك الثوابت التي جسدتها مؤسسات ثلاث. لكل منها أسندتها وعدتها الطقوسية، وهي مؤسسة الإمام المصلي ومؤسسة الإمام المضحي ومؤسسة الجهاد أو الشهادة.

تحيل مؤسسة الإمام المصلي على النموذج السياسي-الديني الأصلي الممتد على طول المرحلة النبوية ومرحلة «الخلافة الراشدة»، حيث كان الإمام القائد إماما مصليا بأمته بالدرجة الأولى. وبالرغم من أفول المرحلتين على المستوى التاريخي فقد ظل الإمام المصلي محور المؤسسة السياسية-الدينية الإسلامية، بل وسيعضد مركزيته تلك عبر مؤسستين متمايزتين ومترابطتين، وهما مؤسسة الخلافة (السلطنة، الملك، إمارة المؤمنين) ومؤسسة المسجد. يشكل المسجد البناء المؤسساتي التحتي لإمارة المؤمنين. ففي ظله كان النبي والخلفاء الراشدون يلقون خطبهم الدينية-السياسية مثلما داخل فضائه تتخذ إمارة وولاية أو إمامة المؤمنين صيغتها المشخصة والملموسة.

تتسم مؤسسة الخلافة بفضل تمحورها حول الإمام المصلي واستنادها على مؤسسة المسجد بخاصيات أربع مترابطة ومتلاحمة :

- **بعد الوحدانية** : يستقي هذا البعد وجوده العام من الطابع التوحيدي للرسالة الإسلامية. فأحدية وواحدية الله داخل سياق التعالي الديني يقابلها واحدية الإمام داخل سياق المجال الديني-السياسي. ومثلما لا يمكن للكون أن يساس بإلاهين أو أكثر فإن الأمة لا يمكن أن تساس بإمامين أو خليفتين وإلا حصل الفساد وضاع الكون...

- **بعد الشخصنة** : ويتجلى في كون الإمام الخليفة يركز في شخصه كل سلط الدولة، وهو ما يجعل مؤسسة الخلافة قائمة بقوام الخليفة الإمام لا بمؤسسات الدولة.

- **البعد التيوقراطي** : إذا كانت الخلافة مؤسسة دينية-سياسية ونظام اجتماعي وسياسي، فإنها تدخل في سياق التدبير الإلاهي لتنظيم الأمة الإسلامية، ومن تم تكون مهمة مؤسسة الخلافة الكبرى هي إنجاز هاته المهمة الإلاهية. ويمكن اعتبار لفظ الإستخلاف (استخلفه الله في بلاده وارتضاه إماما على عباده) إحدى تجليات هذا البعد اللاهوتي.

- **البعد الديني** : وهو على صلة وطيدة بالبعد السابق حيث تعتبر مؤسسة الخلافة مؤسسة دينية بالدرجة الأولى. داخل هذا البعد لا يعتبر الدين شأنا دولتيا، بل عكس هذا إن الدولة تصبح شأنا دينيا.

تستقي الأبعاد الأربعة المذكورة شرعيتها من تمحور مؤسسة الخلافة حول نواة الإمام المصلي، مثلما تستقي هاته النواة شرعيتها وهويتها ووظائفها من تلك الأبعاد في تشاكلها وتعاضدها.

إذا كانت نواة الإمام المصلي تحيل على مؤسسة الخلافة من حيث هي مؤسسة دينية-سياسية، فإن نواة الإمام المضحي تحيل على نفس المؤسسة لكن من حيث بعدها السياسي-الديني مجسدا في سلطان القيادة السياسية للدولة. يستقي السلطان القائد من حيث هو إمام مضحي شرعيته من بعد التضحية التي يقوم بها سواء من أجل أمته أو باسمها.

يضحي الإمام باسم أمته، ويكون بفضل ذاك الفعل مجددا ومحينا ومعلنا في الآن نفسه لانتمائه السلالي لسيدنا إبراهيم الخليل أب الإسلام والمسلمين. إنه من أرسى التضحية بمستوياتها المتعددة والقصوى (التضحية بالابن خضوعا للأمر الإلاهي). وبفضل ذاك التعيين والانتماء يجد الإمام المضحي نفسه في وضع من انتقى واختبر من طرف ربه أولا وأمته ثانيا لينجز فعل التضحية ذاك. تضحية بالحياة الشخصية، والشؤون الخاصة لأجل السهر على الحياة العامة والشؤون العمومية للأمة.[6]

وإذا ما كان الإمام المصلي يجد سند شرعيته في الانتماء النبوي الشريف وفي مؤسسة المسجد، فإن الإمام المضحي يجد شرعيته في مؤسسة البيعة بما هي تقنين لفعل الانتقاء ذاك والمشروط بقواعد مبادلة تضحية الإمام بخضوع وطاعة الرعية. يسهر الإمام المضحي على حماية أمته وملته والدفاع عنهما من كل تهديد داخلي أو خارجي، وهو ما يجعل منه القائد الأول لفعل الجهاد سواء من حيث هو بناء دائم للأمة (جهاد أكبر) أو من حيث هو قتال لأجل حماية الملة ونشرها خارج حدودها (الجهاد الأصغر).

تركب مؤسسة الجهاد، من حيث هي طلب دائم للشهادة،[7] مهمات الإمام المصلي مع مهمات الإمام المضحي لتضعهما في صلب

---

6 - عن تضحية الخليفة المسلم بحياته الشخصية ونومه ومتعته الخاصة أنظر :
- الماوردي ، أبو الحسن ، الأحكام السلطانية ، مذكور سابقا ، ص : 17 .
- ابن تيمية ، تقي الدين ، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية ، مصر ، دار الكتاب العربي ، الطبعة الثانية ، 19-51 ، ص : 9 .

7 - عن الآيات والأحاديث التي تجعل الجهاد فريضة كبرى (فريضة عين) وطلبا للشهادة والموت قصد جني جزاء الجنة وتوابها وخيراتها وطيبها وغلمانها ، أنظر :
- الحوفي ، أحمد محمد ، الجهاد ، منشورات المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية ، مصر ، 1970 ، ص .ص : 141 - 122- 43 - 33.

انصهار واندماج القيادة الدينية بالقيادة السياسية للأمة. مثلما ترفع كل الحدود بين الدعوة والدولة ومؤسسة المسجد والمؤسسة الحربية... إنها ما يفتح نواة الإمام المصلي على الإمام المضحي ويجعل من هذا الأخير إماما مجاهدا، الأمر الذي يجعل من متكآت شرعية مؤسسة الخلافة متعددة (دينية، سياسية، تاريخية) لكن متداخلة وملتحمة في مجموعها. متكآت تجمع بين الديني والدنيوي والمتعالي والتاريخي، الأمر الذي يجعل من مؤسسة الخلافة بجميع مسمياتها مؤسسة ذات طابع قدسي.

يتمظهر البعد أو الطابع المقدس لمؤسسة الخلافة في مجموع الطقوس القولية والسلوكية التي ترافق الإمام المضحي-المجاهد. يعتبر الباحث «تيان» أن سخط السلاطين وغضبهم على الأشخاص والجماعات وما يلحقه من استئصال لنفوذهم وجاههم وأموالهم، أو اعتقالهم واغتيالهم في بعض الأحيان. ثم تدخلهم المباشر في حياتهم سواء عبر تعيين أسماء مواليدهم، أو اختيار زيجاتهم وأمكنة إقامتهم. وكذا الخوف العام من رفقتهم وصحبتهم اتقاء لشر تغيرات طباعهم وأمزجتهم من مظاهر البعد المطلق لمؤسسة الخلافة والذي يجد سنده في بعدها القدسي.[8]

إضافة إلى ذلك، تشكل تسميات ونعوت الخليفة-الإمام (السدة الشريفة، الأعتاب الشريفة، مولانا...)، وسلوكات تقبيل اليد والانحناء وأنماط الدعاء له ولأقاربه العدة الطقوسية التي تحول الطابع المقدس للخلافة إلى سلوكات وأفعال مرئية وملموسة.[9]

8 - Tyan, E, Le califat, Ibid, pp : 398-406.

فسواء أثناء مراسيم البيعة ، أو مع كل عيد وطني أو ديني بارز يتخذ البعد المقدس للخلافة طابعه الشعائري والطقوسي الذي يجسده الخليفة بوصفه منبعا ومصدرا للهيبة والخوف والطاعة والرفق والرحمة في الآن ذاته.[10]

يمثل البعد المقدس والطقوسي لمؤسسة الخلافة تشخيصا عينيا لمجموع الأبعاد التوحيدية والثيوقراطية والدينية التي تسم الحقل الديني-السياسي، وبفضله ترتفع الحدود بين الإمام المصلي والمضحي والمجاهد، مثلما عبره يتشاكل منطق القيادة السياسية مع الإمامة المصلي والمضحي والمجاهد، مثلما عبره يتشاكل منطق القيادة السياسية مع الإمامة الدينية، ويتجسدان في شخص الخليفة وسلوكاته وأقواله، الأمر الذي يفضي على الحقل الديني-السياسي طابعا مشخصا من جهة، ويفتحه من جهة أخرى على أنماط الاحتجاج والرفض التي تنهل أسندتها ومقومات شرعيتها من المجال الصلاحي-المهدوي.

II- الصلاح السياسي:

1- مسار شيخ صالح أو من المريدية إلى المشيخة:

يبسط عبد السلام ياسين مؤسس جماعة العدل والإحسان ومرشدها الحالي.[11] سيرته الصوفية مبنيا لحظات العبور الأساسية

9 - يمكن الرجوع بهذا الخصوص إلى :
Waterbury, J, *Le commandeur des croyants*, P.U.F, Paris, 1975, pp : 174-177.
Tyan, E. *Le califat*, Ibid, p.p : 83-96-472. -

10- يمكن اعتبار العفو عن المعتقلين مظهرا لتلك الرحمة والرفق ، أنظر :
Waterbury, J, *Le commandeur des croyants*, PO.U.F, Paris, 1975, pp : 176.

11 - سنتعرض فيما بعد لسيرة الشيخ الحياتية وكذا لسيرة جماعته .

نحو تحصيله للمشيخة الصوفية. ستتميز لحظة الصبا بالابتعاد عن الصوفية والنفور من معتقداتهم.[12] في حين ستعرف لحظة اليفعان والشباب معيش الوعي لأزمنة الروحية وهو يبحث في الكتب، وتنويع القراءات إلى أن اهتدى إلى كتب الصوفية. يقول بهذا الخصوص : «فوجدت أنهم رضي الله عنهم مجمعون على أنه «من لا شيخ له فلا مدخل له في أمرنا هذا».[13] بفضل هذا الاكتشاف الأول ستبتدئ رحلة البحث عن الشيخ.

لم يعثر عبد السلام ياسين بسهولة عن شيخ يصاحبه. بل لقد يئس من طلب الشيخ. ولجأ بدل ذلك إلى المجاهدة في النفس عبر الإكثار من الأذكار والتلاوة والصوم والجوع والسهر والعزلة.[14] لكن مؤدى هذه المجاهدة سيكون الإحساس بالانعزال والضيق من الدنيا، وسيظل في حالته تلك إلى أن «أراد الله أن يتم على نعمته لقيت على غير ميعاد رجلا لم أكن أعرفه، نطق من دون أن أستنطقه، وأخبرني بأن ما كنت أطلبه موجود، وأن الشيخ المربي في البلاد على قيد أنملة ممن كان يائسا من وجود شادلي أو جبلي في هذا العصر».[15] وقد أخذ عني، يضيف عبد السلام ياسين، العهد الصوفي مقدم الطريقة وحضرت أول مجلس للذكر. فهالني ما رأيت من ذكر وبكاء وجذب وركض. وكانت صدمة التعرف الأولى على مجالس

---

12 - ياسين . ع ، الإسلام بين الدعوة والدولة ، مطبعة النجاح الجديدة، الطبعة الأولى ، 1392هـ ، ص : 386.
13 - المرجع السابق ، ص 387 .
14 - نفس المرجع ، ص : 387 .
15 - ياسين . ع ، الدعوة والدولة ، مذكور سابقا ، ص : 388 .

الصوفية، والتي سأواجهها بالصبر والعمل على تلاوة الأوراد المأذونة والمداومة على مجالس الذكر لمدة ثلاثة أسابيع.[16]

بعد حال الصدمة، سيعيش المريد عبد السلام ياسين حالة الراحة والطمأنينة والصمت الداخلي. إنها بداية الحال التي ستتوج بملاقاة الشيخ مباشرة. يقول بهذا الخصوص : «بعد شهر من دخولي الطريق سافرت إلى حضرة الشيخ رضي الله عنه وبقيت في ضيافته ثلاثة أيام وفي أول مجلس معه رحمة الله ذقت الحال. والحال قوة باطنية وحلاوة تساور القلب والجسم معا، ويصحبها بكاء وقشعريرة (...) ورجعت من ضيافة حضرة الشيخ في حالة لا أجيد أن أعبر عنها. يكفي أن أقول إنى انتقلت من حالة الغفلة الدوابية إلى حالة يقظة وذكر».[17]

بعد مصاحبة الشيخ ومفارقته، ومن دون أن يحدد لذلك تاريخا، يروي عبد السلام ياسين، عن لحظة الفتح الرباني الموسومة بعلامات المشيخة من رؤيا وكرامات. يقول : «... حتى جاءتني الرؤيا الصادقة بفضل الله تعالى وتلاها تجليات نورانية في حالة اليقظة لا النوم ورأيت الأجسام النورانية وحصل لي من حالات الكشف الشيء الكثير. ولست أفخر بما ليس لي في يد. فنعمة الله تستدعي منا الشكر بالتحدث عنها (...) لقد حصل لي ذلك بحمد الله ومن فضله الفائض على خلقه ثلاث مرات : المرتين الأولين فنيت عن وجودي بوعي ثابت ليس وعيي ولا أتبينه، لم يبق لي وجود ولست أدري كم دام ذلك لأنه أخذني بغتة، ثانية أو دقائق؟

16 - المرجع السابق . ص : 389 .
17 - نفس المرجع ، ص : 390 .

أما في المرة الثالثة فإني فنيت وكان مع الفناء وعي بوجود الله، وعي ليس بوعيي ولا أتبينه، وتلك حالة تقف أمام وصفها الألفاظ عارية مسكينة تضج إلى ربها من قصور المخلوق عن إدراك الخالق. والفناء شيء غير الغيبوبة تبنيه الغافلين» .[18]

إنها لحظة الكشف الرباني كما ينعتها الصوفية التي تعبر بالمريد نحو اعتلاء مقام المشيخة. بعد وفاة شيخه سي عباس وخلافته من طرف ابنه الشيخ حمزة، سيغادر الشيخ ياسين الطريقة وسيحل عهد مبايعته، على اعتبار نفس الصوفية الذين يجمعون على «أن من لا شيخ له الشيطان شيخه»، يجمعون أيضا على أن «شيخان لا يعيشان في طريقة واحدة»، فهل سيعمل الشيخ الجديد على تأسيس طريقته أو المرابطة في منطقة خارجة عن النفوذ الرمزي للطريقة الأم؟.

2/ من المشيخة الطرقية إلى الصلاح السياسي:

لم يعين عبد السلام ياسين خلال عرضه لسيرته الصوفية اسم الطريقة البوتشيشية، وكذا اسم شيخه أو اسم ابنه الوارث لمشيخته، مثلما لم يتعرض لهما بأي نقد مباشر يبرز عبره مغادرته للطريقة.

لقد قضي مدة ثماني سنوات بالطريقة البوتشيشية، كانت كافية لإحرازه مقام المشيخة،[19] وبعدها سيعمل على رسم وتحديد مكونات هويته الجديدة.

إن مغادرة عبد السلام ياسين للطريقة البوتشيشية، لا تعني مغادرته للحقل الصوفي- الصلاحي، أو لحقل الولاية الصوفية.

---

18 – ياسين .ع ،الدعوة والدولة ،مذكور سابقا ،ص :391 .
19 – مجلة "الجماعة" ،ع :2 ،السنة الأولى ، 1979 ،ص :124.

بل العكس هذا سيقدم الشيخ الجديد نفسه للحقل الديني-السياسي بوصفه أحد أولياء الله المنذورين والمبشر بهم منذ عهد النبوة. في هذا السياق يستحضر حديثا نبويا يقول : «لا تزال طائفة من أهل المغرب ظاهرين على الحق إلى يوم القيامة»، ويعلق عليه قائلا : «وجعله الله بالمغرب لأنه مجلي الأسرار والحكم».[20] يلمح عبد السلام ياسين بهذا إلى أن جغرافية الحقل الديني-السياسي الإسلامي ستعرف قلبا وانقلابا. لن يعود الشرق بمفكريه وأفكاره السلفية والإصلاحية ودعاته مركز تلك الجغرافية، بل إن المغرب سيصبح مركز الجذب الجديد، مثلما سيصبح الشيخ الجديد نواة هذا المركز الجديد. لإثبات ذلك وإيضاحه سيقدم عبد السلام ياسين نموذج المشيخة الكاملة القادرة على قيادة الحقل الديني-السياسي وتجديده. ينبني هذا النموذج على أركان ثلاثة تتمثل في ركن الصحبة والميراث الروحي والجماعة.

يعتبر عبد السلام ياسين المشيخة الصوفية، أي تلك التي تنتج عن صحبة شيخ مربي، شرطا ضروريا لممارسة الدعوة في شكلها الجديد. فلا يمكن لمن لم يحصل الولاية أن يكون وليا مرشدا لغيره، يقول بهذا الخصوص : «نعم إن المنهج الصوفي قد يحتاج إلى تكميل لكي يطابق المنهاج الجهادي. لكنه وحده يدلك على منهج الإدارة وأصل الحركية لكي يطابق المنهاج الجهادي. لكنه وحده يدلك على منهج الإدارة وأصل الحركية الإيمانية لأنه يقف أمام الموت ويحدثك بمنهاج القرآن عن البناء العظيم وعن مصيرك (...) المنهج الصوفي يدلك على المحجة البيضاء التي تلحقك بموكب الأنبياء خالدا في

20 - ياسين . ع ، الدعوة والدولة ، مذكور سابقا ، ص : 413 .

رضى ربك ويجمع لك تشتيت الجهد ويقرب لك المطلب البعيد العزيز، إذ يجمع همتك على محبة متبوع ناصح ولي مرشد » [21]

تضع التربية أو المنهاج الصوفي الذي يوصل إلى المشيخة الولي المرشد في صف الأنبياء. فمثلما لأصحاب الفتح كرامات للأنبياء تأييد وتوفيق، ولهم علم الدين كما للأنبياء عليهم السلام، ومن هؤلاء يكون الولي المرشد الكامل صاحب الإذن والسر والقيادة وصحبته ومحبته والسلوك في ظله وصحبته والسلوك في ظله شرط أساسي للصادقين في طلب الكمال الإنساني. [22] بهاته الكيفية لا يترك عبد السلام ياسين فرقا كبيرا بين الأنبياء وأصحاب الولاية الصوفية. إنهما معا قدوة ومبلغ،[23] وضمن تدقيقه في طبيعة الولاية الصوفية يميز بين نوعين أو صنفين : ولاية عامة يكون فيها الولي المرشد يشمل كل من أحببته حتى صار أولي بقلبك وأقرب تسمع إرشاده وتتخذه قدوة، وولاية خاصة تكون لمن يرغب في السلوك على يد الوالي المرشد من رجال الطريق، أهل الله. [24]

إنها الولاية الكاملة والتامة والتي تسمح بها "المشيخة الجديدة"، ولاية إرشادية ذات بعد سياسي وأخرى تربوية ذات بعد صوفي-تربوي، وبينهما لا يحصل التنافر أو التعارض مادام الولي المرشد موجودا وقادرا بفضل مشيخته الجمع بين التربية الصوفية والتربية الدعوية-السياسية : إنها «التربية الإسلامية الخالدة والتي تبدأ دائما بالصحبة، صحبة الرسول والنبي المجدد، أو صحبة الشيخ المربي -

21 - ياسين . ع ، الإسلام غدا ، مطابع النجاح الجديدة ، البيضاء ، 1973 ، ص : 477 .
22 - ياسين . ع ، الإسلام غدا ، مذكورا سابقا ، ص : 70-71 .
23- المرجع السابق ، ص : 59.
24- نفس المرجع والصفحة .

الصوفي» .[25] تربية يستمد منها عبد السلام ياسين شعار الداعية الجديد النابع من حقل الولاية أو الصلاح والقائل : «لاتُغلب الأنانية إلا بهداية ولا هداية إلا من الله. فمن لم يكن له ولي مرشد فهو عرضة للضلال» .[26]

تجعل المشيخة الصوفية الداعية المجدد في صف الأنبياء والأولياء والرسل. فبفضلها يجد نفسه على صلة مباشرة بهم على اعتبار أنه صاحب إرث. يقول عبد السلام ياسين : «نحن الصوفية ورثنا ميراثا ثقيلا، مثلما ورث أصحاب النقل. أقول نحن الصوفية. أنتسب للكرام لأن الله لايطرد من بابه من انتسب لجانبه، فحيثما وجدت هنا شيخا مربيا وإرثا نبويا غطت نورانيته على ما هنالك، فتح لك المسالك. أما إن لم تعثر إلا على أمير الزاوية وقارئي المناقب فستقرأ من الكرامات حتى يغمى على فكرك، وتتمنى بالفتح حتى تشل إرادتك انتظارا لما لايكون وصبرا في غير موطن الصبر» .[27]

إن الولي المرشد صاحب الإرث النبوي مميز حسب عبد السلام ياسين عن شيخ الزاوية وكذا عن الفقيه أو العالم وأخيرا عن أمير الدولة وإمامها (أمير المؤمنين). فعلماء الشريعة يبنون دعواتهم إلى الله على وساطة وتوسط "الأوراق وأعواد المنابر" [28] في حين يرتكز أمير أو شيخ الزاوية على تعداد المناقب والكرامات. ويحصل وراثته الصوفية بالوراثة النسبية، مثله في ذلك مثل أمير الدولة الذي

25- المرجع السابق ، ص : 46.
26 – نفس المرجع والصفحة.
27 – ياسين .ع ، الإسلام غدا ، مذكور سابقا ، ص : 477 .
28 – المرجع السابق ، ص : 782 .

يجنيها بالوراثة البيولوجية، الأمر الذي يجعل دعوتهما معا مهددة بالرضوخ لعبء المال والجاه اللذان هما رافدا السلطان. فيتنكر أمير القصر للقرآن ووازعه، ويضل أمير الزاوية عن قرآنه.[29]

بناء على ذلك يشترط ع.ياسين في الداعية وصاحب شرعية ولاية وإمامة المؤمنين شرط توفره على «ميراث يؤهله ليكون تعبيرا بشريا للثقلين، كتاب الله وسنة نبيه»[30] . ميراث يتشكل من متغيرة الإنتماء لآل البيت والقرابة معهم. لكن هذه القرابة ليست نسلية أو بيولوجية، بل قرابة روحية. إن الميراث الروحي يحقق الانتساب الكامل للرسول، ذلك الميراث الذي يتميز به الصوفية أولياء الله المرشدون.[31]

يتمتع الولي المرشد بفضل ميراثه الروحي بشرف النسب الكامل للرسول، متجاوزا بذلك حصر ذاك الانتماء في الشرف القرابي السلالي، ومؤسسا لإحدى منابع ومصادر شرعية ممارسة الدعوة والتجديد الديني.

إن وراثة الداعية الجديد ليست وراثة روحية عادية، بل وراثة كاملة تجعل منه شخصا صوفيا فوق كل الشيوخ الآخرين. فهو صاحب ذكر وعلم وقراءة وصاحب الأهلية لعمارة الرباط وتنظيم الجهاد.[32] إنه الوارث الكامل «بكمالين أحدهما روحي بما ورث عن المسبحين، وبالثاني ورثه عن أولي العزم من الرسل وأولى المِرَّة شديدي القوى من المجاهدين» .[33]

---

29 – نفس المرجع ، ص : 785 .
30 – نفس المرجع والصفحة .
31 – نفس المرجع ، ص : 791 .
32– ياسين .ع ، الإسلام غدا ، مذكور سابقا ، ص : 792 .
33 – المرجع السابق ، ص : 722.

بفضل الوراثة والمشيخة الكاملتين تكتسب الدعوة والداعية أسس شرعيتهما التاريخية(وراثة جهادية)، والدينية (وراثة شرعية) والرمزية (وراثة نبوية)، وهو ما يجعل من الداعية الجديد شيخا صالحا وشريفا مجاهدا مطلوبا للمصاحبة والمبايعة ومنذورا للجهاد.

يعتبر عبد السلام ياسين الجهاد «قضية الإسلام، قضية حياة أمر الله الذي أؤتمن عليه، وهي في نفس الوقت قضية حياة أو موت بالنسبة لأهل المسلمين والإنسانية كافة». [34] أما قيادة الجهاد فتدخل في مقومات الداعية الجديد، الولي المرشد صاحب الوراثة الكاملة، ذلك الذي قال عنه الرسول في حديثه : «إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها» .[35] إن المجدد الكامل، حسب ع. ياسين، ليس داعية أو شيخا صالحا ومجاهدا فقط. بل هو أيضا صاحب منهاج (مشروع سياسي-إيديولوجي)، وقائد جماعة وتنظيم بإتجاه بناء الخلافة على المنهاج النبوي. هذا المجدد الكامل لا نجده، حسبه في تاريخ الإسلام.[36] على الرغم من امتلاء هذا التاريخ بالمجاهدين والشيوخ الصالحين والدعاة المجددين.

ففي باب المشيخة الكاملة يستحضر ع. ياسين نموذج الشيخ حسن البنا مؤسس حركة الإخوان المسلمين بمصر. ويقول بخصوصه : «هل كان صاحب إذن وسر؟ هل كان شيخا واصلا موصلا؟ هل اكتمل كيانه الروحي وهو يحمل الدعوة ؟[37] .ليجيب بأن «وجود الوظيفة والورد والرابطة وروعة ذلك السيد الجليل

---

34 - نفس المرجع ،ص :135.
35 - يستشهد ع .ياسين بهذا الحديث ، أنظر المرجع السابق ، ص : 1441 .
36 - المرجع السابق ،ص : 472 .
37- ياسين .ع ، الإسلام غدا ، ص : 494.

المهيب المحسوب الساطع الأنوار برهان واضح على الولاية والإرث النبوي»،[38] وبفضل كل ذلك يكون الشيخ حسن البنا علم هذا القرن وإمامه [39]، ونموذج كامل للمشيخة الصوفية المعاصرة. لقد تربى حسن البنا في كنف الصوفية حيث كان مريدا للشيخ الحصافي الذي كان «رجلا صادقا قويا لا يخاف في الله لومة لائم، يدخل على الأمراء ويقرعهم بالقول (...) يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر[40] ولما أراد الشيخ حسن البنا سلوكا جهاديا اضطر أن يغادر زاوية شيخه وبدأ عمله بالمساجد يعلم الناس الوضوء والصلاة ويعظهم في المقاهي والشوارع إلى أن تعاظم أتباعه واتسع» .[41]

لقد قطع الشيخ البنا نفس مسار الشيخ عبد السلام ياسين، وتميز مثله عن صوفية الزوايا بالبعد الدعوي-الجهادي المنظم داخل جماعة، من دون أن يتنكر لتاريخه الصوفي[42]. لهذا السبب يستحضره عبد السلام ياسين ليفاضل به ضمنيا وعلنيا حركيين من مثل سيد قطب الذي أسس للفكر الجهادي دون أن يزاوجه بالدعوة إلى ضرورة العمل التربوي-الصوفي،[43] وكذا عالمين دعاة، من مثل أبي الأعلى المودودي.

تكمن نموذجية حسن البنا في المشيخة الكاملة في كونه، حسب عبد السلام ياسين، إمام القرن الذي استطاع أن يوحد أطراف نقيضه

38 – المرجع السابق ، ص : 495 .
39– نفس المرجع ، ص : 478 .
40 – نفس المرجع ، ص : 793 .
41 – نفس المرجع ، ص : 794 .
42 – نفس المرجع ، ص : 797 .
43– نفس المرجع ، ص : 460.

طالما صعب في الماضي والحاضر التوليف بينهما، ألا وهما البعد الصوفي-التربوي الفردي والبعد التنظيمي-الجماعي السياسي.

لكن لأن عبد السلام ياسين لا يقترح نموذجه الدعوي الجديد بوصفه استمرار لتجربة دعوية سابقة، ولا مشيخته بوصفها مشيخة ناسخة لمشيخة سابقة، فيسجد عند نموذج حسن البنا ما يجعله يبرر به شرعية كمال مشيخته وسموها وضرورتها لممارسة التجديد الكامل لحال الإسلام والمسلمين. وإذا ما كان نقده لدعاة القرن النافذين قد تم عبر تعظيم تجربة حسن البنا، فإن مكمن محدودية هذا الأخير لا تحضر في مساره الصوفي، بل في مسار بنائه للجماعة والتنظيم. يقول عبد السلام ياسين بأن خطأ الشيخ حسن البنا كامن في «أنه عرف الجماعة بأنها جماعة ثقافية. ولم يعلن الصحبة والذكر خوفا من أن ينفض الناس من حوله لعدم ثقتهم في الصوفية».[44]

أما في باب ومقام المهدوية المنذورة والموعودة، يتساءل عبد السلام ياسين عن ذا الذي سيتوب المسلمون على يده ليكونوا من أهل الجماعة الموعودة بالجنة «هل هو الإمام المهدي المنتظر؟ هل ننتظر المعجزة ؟» .[45]

بتساؤلاته تلك يرمي عبد السلام ياسين إلى تبيان تمايز مهدويته الموعودة عن المهدوية الشيعية الانتظارية. في هذا الباب يلجأ إلى التاريخ ليستقي نموذجه الحي الذي بفضله سيكون المهدي الداعية المجدد مؤلفا بين الوعد الإلهي والفعل التاريخي.

---

44 - ياسين .ع ، الإسلام غدا ، ص : 797 .
45 - المرجع السابق ، ص : 610 .

تشكل سيرة الخليفة الإسلامي عمر بن عبد العزيز مرتع استلهام، نموذج ذاك الذي سيتوب على يده المسلمون، فهذا الخليفة عايش حالة الفتنة واستطاع عبورها نحو أهل الجماعة الموعودة بالجنة، وبفضله عاشت الأمة على منهاج النبوة. لقد كان عمر بن عبد العزيز، كما يقول عبد السلام ياسين «أميرا مترفا في قصور بني أمية مع الذين رأيناهم يرقصون ويتجردون وينقلبون ويبيتون سكارى ليصبحوا مخمورين (...) وقد شب عمر في القصور والجواري، إلى أن لقي وليا من أولياء الله اسمه رجاء بن حياة، كان معروفا بفضله وحكمته، وكان بنو مروان يستوزرونه ويستشيرونه، فكان رجاء مثل المؤمن، القوي الحكيم يعالج المواقف برفق لا هوادة فيه فيكسر غلواء الملوك وينحو بهم نحو الخير ما استطاع. هكذا بإيجاز تاريخ صحبة عمر للأفاضل قبل خلافته... تمادى عمر في انتقاء الأخبار بعد خلافته». [46]

ترسم سيرة عمر بن عبد العزيز ملامح الداعية المجدد هاته المرة ليس من زاوية المجتمع، بل من زاوية الدولة أو مؤسسة الخلافة. إنه النموذج القادم من عالم الفتنة والإمارة المفتونة، والذي بفضل صحبه الولي سيغادر ذاك العالم إلى مجال الصلاح فيؤلف نتيجة لذلك داخل مؤسسة الخلافة بين الإمام والخليفة، الولاية والإمارة، أو الدعوة والدولة. إنه النموذج الذي يعلن من خلاله عبد السلام ياسين ملامح القيادة والقائد المنتظرين والمرتقبين. قول عبد السلام ياسين بهذا الخصوص: «نعطي عن الخليفة المرتقب صورة مثالية

---

46 – ياسين. ع، رسالة الإسلام أو الطوفان وكذا مجلة "الجماعة"، ع: 2، 1979، ص: 42 - 44.

لطبيعة الغيبة المحيطة بمبعثه. فما هو إلا رجل يأكل الطعام ويمشي في الأسواق، لكنه يومها فاتح لعهد جديد يستمر بعد موت الأشخاص، دورا خالدا إلى يوم الدين».[47]

بهذه الكيفية يرسخ عبد السلام ياسين مهدوية الدعوة والداعية من دون أن يركز أهدافهما في لهيب الإنتظار المجيش، أو خوارقيه الشخص المقدس. فالإمام مهدي لكنه حاضر، ونموذجه قائم في التاريخ لا خارجه. لذلك فالمنتظر ليس هو الإمام ولكن توبة المسلمين وعلى رأسهم حكامهم وأئمتهم على الطريقة التي قام بها الخليفة عمر بن عبد العزيز. وفي حالة عدم حدوث ذلك يكون الداعية المجدد صاحب شرعية إرساء نموذج الخلافة الجديدة.

إذن من صلب عرضه لسيرة الشيخ حسن البنا يؤسس عبد السلام ياسين المشيخة الكاملة من جهة التصوف (صحبة الأنبياء والأولياء) ومن جهة العمل (جهاد الجماعة المنظم). وبفضل استحضاره لسيرة عمر بن عبد العزيز يرسخ مهدويته التاريخية من جهة ضرورة الوَلاية الصلاحية للخلافة السياسية.

III - من الصلاح السياسي إلى بناء الجماعة:

لم يتوقف عبد السلام ياسين طيلة كتاباته عن الإشارة إلى ضرورة الجماعة لقيام الدعوة والدولة معا. فالداعية المنفرد لن يستطيع تحقيق غايات الدعوة المتمثلة في بناء الدولة والخلافة على منهاج النبوة. لكن لن يكون تأسيس جماعة جديدة مضافة إلى ما يوجد من جماعات سواء بالداخل أو على الساحة العربية الإسلامية

47- ياسين .ع ،الإسلام غدا ، ص : 864 .

سبيل تحقيق وإنجاز تلك الغاية الكبرى. لذلك سيعمل عبد السلام ياسين، وبانسجام تام مع اعتقاده في مشيخته الكاملة وميراثه الروحي، على العمل على توحيد الجماعات الدينية-السياسية المتواجدة في بلده أو قطره. لكن هدفه التوحيدي ذلك سيفشل، فمنطق الدعوة ليس هو منطق السياسة ومن ثم سيكون حل اللجوء إلى تشكيل جماعة دينية-سياسية خاصة، سيعتبرها مدخلا يعمل لأجل ذاك التوحيد الشامل، فمع سنة 1979 سيصدر ع.ياسين مجلة تحمل اسم الجماعة والتي ضمنها سيعمل على نشر فكرته عن العمل الموحد والتوحيدي. لكن بعدها بقليل وبالضبط سنة 1981 سيتشكل ما عرف تحت اسم : أسرة الجماعة» بوصفها التنظيم الأول لممارسة ليس جهاد الكلمة ولكن لخوض غمار العمل السياسي المنظم. ثم بعد ذلك سنة 1982، سيعمل على تأسيس «جمعية الجماعة» والتي سترفض السلطات المغربية منحها الترخيص القانوني. وبسبب ذلك سيعمل سنة 1983 على تأسيس «جمعية الجماعة الخيرية» والتي ستظل من دون ترخيص قانوني إلى حدود سنة 1987 حيث سترفع الجماعة شعار إقامة العدل والإحسان. وعلى إثر ذلك ستحمل الجماعة اسمها الجديد «جماعة العدل والإحسان» الذي سيظل ملازما لها إلى حدود الآن.

1/ مسار تأسيس الجماعة وبناء صورة الشيخ الضحية:

ترسم وثائق جماعة العدل والإحسان مسارا لشيخها ومؤسسها بكيفية مغايرة لما رسمته كتابات الشيخ عن ذاته. يتعلق الأمر بزوايا النظر التي تلتقط منها الوقائع والأحداث وكذا الغايات الثاوية وراء

ذلك. فإذا كانت كتابات الشيخ ياسين قد رسمت تجربته الشخصية من حيث أبعادها الصوفية-الدينية، فإن الجماعة تقدم زعيمها ومؤسسها في صورة الأستاذ لا الشيخ، صاحب التجربة المعرفية والحياتية (مستواه العلمي وتجاربه المهنية والحركية المتمثلة في عمله على تأسيس جماعة موحدة للمسلمين) داخل حلقات هذا المسار يحضر عبد السلام ياسين منذ سنة 1974، سنة بعثه لنصيحة "الإسلام أو الطوفان" إلى ملك المغرب، موضوعا للإعتقال (من هذا التاريخ إلى حدود مارس سنة 1978) والمنع (سيمنع منذ ماي 1978 من إعطاء الدروس في المسجد)، والمصادرة (مصادرة ما نشره، سواء تعلق الأمر بمجلة الجماعة أو بصحيفتي الصبح والخطاب)، والحصار والإقامة الجبرية... [48]

تعكس وثيقة الجماعة المؤرخة لسيرة مرشدها صورتين مترابطتين لهما ذاكرتهما في التاريخ الإسلامي. تتمثل الأولى في صورة المحنة التي عاشها ويعيشها الشيخ المرشد والتي تضعنا في صلب ذاكرة المحنة التي عاشها علماء كثر مع حكامهم (ابن تيمية مثلا). أو تلك التي عاشها النبي وأصحابه أثناء نشرهم للدعوة بمكة، أما الثانية فتتمثل في صورة الصبر والتضحية وتحمل الأذى لأجل إقامة الجماعة، تلك الصورة التي تستعيد بشكل ضمني صورة الإمام- الضحية.

تشكل المحنة والتضحية قيما مضافة لباقي مكونات الرأسمال الرمزي المؤثثة لشرعية الشيخ في إمامة وقيادة جماعته، وكذا باقي الجماعات الإسلامية الأخرى.

---

48 - وثيقة داخلية : موجز عن الأستاذ عبد السلام ياسين .

2/ هوية الجماعة.

تتخذ جماعة العدل والإحسان بحكم مواصفات مرشدها وضعية الجماعة المؤقتة على اعتبار أن الهدف الاستراتيجي للمرشد لا يمكن في إضافة جماعة جديدة إلى أخريات، بل إقامة الجماعة الإسلامية الواحدة والموحدة على امتداد الجماعات الإسلامية. إن فشل توحيد الجماعات الدينية-السياسية في جماعة واحدة سيدفع العدل والإحسان إلى تحديد هويتها تجاه من ستعمل إلى جانبهم في نشر الدعوة وكذا تجاه باقي مكونات المجتمع.

ضمن إحدى وثائقها الداخلة[49] تجيب الجماعة سائلها عن سؤالين «من أنتم؟ وماذا تريدون؟» . تقول الوثيقة : »نحن جماعة من المسلمين تؤمن بالله ربا، وبالإسلام دينا وبمحمد ص نبيا ورسولا، وجدنا في كتاب الله عز وجل، وفي سنة نبيه ص بغيتنا وضالتنا بهما نسترشد، وعلى هديهما نسير (...) وإذا قيل : "إن ما ترمون إليه قد سبقتم إليه، ففي الميدان جماعات كثيرة، تدعو إلى الله مسترشدة بكتاب الله وسنة رسوله ولن تعدو جماعتكم أن تقلد جماعة سبقتها فتتبنى ما عندها. والعمل المكرور مهجور أو تضر بها بمزاحمتها ومنافستها. والإضرار بالمسلمين يأباه شرع الله، وخلق المسلم لا يرضاه ؟"فجوابنا :

- في الميدان جماعات قليلة تدعو إلى الله بصدق وإخلاص.

بعد فهم ومراس وإن بدا للرأي غير المتفحص أن عددها كثير.

وبعض هذه الجماعات أغرق في التجريد والمثالية فانعزل عن

49 - وثيقة داخلية : "توضيحات".

المجتمع أو كاد، لأن مشاكل المجتمع لا تعنيه وغايته حسب زعمه أن يخلص نفسه، وبعضها غاص في أحوال السياسة فسخر الشرع والدين لخدمتها فقصر عن اللحاق بالمحترفين من السياسيين وغفل عن تربية الإسلام وتعاليمه (...) وبما أن الخلل يعتري هذه الجماعات ولابد أن يكون لنا نصيبنا منه ولو أخذنا الحيطة فقد حرصنا معتمدين على الله الحرص كله على أن نتجنب ما وقع فيه إخوتنا من أخطاء وما انزلقوا إليه من مواقف، وقد يرى فينا ما نراه في الناس، ولكن شاهد اللسان العمل (...) نسير بعون الله على التوفيق بين الجانبين التربوي-الرباني والجانب الحركي-الجهادي. والجانبان يتداخلان ويتكاملان ليكونا خط سير جهادي متزن ، يترسم خطا رسول الله ص فنكون رجالا نراهم فرسانا بالنهار ورهبانا بالليل. والنتيجة هنا للتقريب وليس للتقليد الحرفي».[50]

أما عن أساليب العمل التي تتميز بها جماعة العد ل والإحسان عن باقي الجماعات. فتجملها وثيقة الجماعة في الدعوة وتجنب التبعية العمياء للخارج وتجنب الممارسات العتيقة في العمل.[51]

تحدد الجماعة بناء على ذلك مواقفها الكبرى والموجهة لنشر الدعوة :

• موقفها من الجماعات الإسلامية العامة في القطر : »لا نتردد في تقديم الولاية العامة لجميع إخواننا المؤمنين ولا نردها عليهم إن شرفونا بها. وعلينا نصرتهم في مواقعهم الثابتة التي لا تخالف نصا شرعيا صريح الدلالة. ولا تعارض حكما عقليا بين الصحة،

50 – وثيقة : توضيحات ، ص : 2 - 3 .
51 – نفس المرجع ، ص : 6 - 5 - 4 .

ولا تجافي منطقا إسلاميا سائدا بين أهل الدعوة العاملين لصالح الإسلام».[52]

• موقفنا من الجماعات الطرقية : «لا نعدها جماعات جادة تعمل لنشر الدعوة ولا نتصور أن نتعاون معها في مضمار الدعوة، ولكننا لا نحكم بكفرها ومروقها عن الإسلام».[53]

• موقفها من النظام السياسي القائم : «الديمقراطية لا نرفضها وإن كنا لا نسلم بأنها في وضعها الحالي تضمن للإنسان المسلم المغربي ما تدعيه من حقوق وهمية وقاصرة في معظمها».[54]

• الجهاز الحاكم :«ندعوه بصراحة وصدق إلى تطبيق شرع الله بدون تردد أو إبطاء(...) لقد حان الوقت للعودة إلى كتاب الله وسنة رسوله، تحكيمهم في كل كبيرة وصغيرة».[55]

• الأحزاب السياسية والمنظمات النقابية : «نقبل التعدد الحزبي لأنه مظهر من مظاهر الديمقراطية المقبولة لدينا مؤقتا في انتظار الحكم الإسلامي القريب بحول الله. للأحزاب الوطنية حق إبداء رأيها في حدود عدم التعرض للعقيدة الإسلامية، وندين كل مخططاتهم ومؤامراتها واحتيالها على مصالح الأمة، ونتصدى لفضح شعاراتها الجوفاء الخداعة» .[56]

• العلماء : «لو أخلصوا النيات وصدقوا الله لتخلصوا من الخوف الوهمي الذي يشل حركتهم، ومن سلطان النفعية الذي

---

52 – نفس المرجع ، ص : 6.
53 – نفس المرجع ، ص : 6 - 7.
54 – نفس المرجع ، ص : 9.
55 – نفس المرجع ، ص : 10.
56 – نفس الوثيقة ، ص : 11.

حرف عملهم ومسخ شخصياتهم فاصطبغت بكل لون إلا لون الصدق والحقيقة. سايروا النظام وسكتوا عن تعطيل الحكم بالشريعة الإسلامية». [57]

• الشعب : «شعب مقهور تكالبت عليه المصائب من كل جانب : الفقر والجهل والتغريب والتمييع فغرق في الفتنة. تلاعبت الأحزاب السياسية والنقابات والزعامات الدينية بعواطفه ومسخت أمام الحقيقة». [58]

تقدم جماعة العدل والإحسان نفسها كجماعة دينية-سياسية جديدة، متجاوزة لأخطاء الجماعات الدعوية الماثلة في الانعزال والانغلاق داخل البعد التربوي الرباني. وكذا لأخطاء الجماعات الحركية والجهادية الغارقة في دائرة احتراف البعد الحركي-السياسي. إنها جماعة مركبة للبعدين التربوي والحركي-الجهادي. على المستوى القطري تجد جماعة العدل والإحسان نفسها محاطة ومسبوقة بجماعات دعوية لها تجربتها في نشر الدعوة. ويمكن اعتبار جماعة التبليغ والدعوة أهم وأكبر هاته الجماعات. مثلما تجد نفس الجماعة نفسها أمام جماعات وطرق لها باعها الطويل في التربية الربانية-الصوفية. ويمكن اعتبار الطريقة البوتشيشية أهم هاته الجماعات. إضافة إلى ذلك لن يكون في مستطاع جماعة العدل والإحسان تجاهل جماعة الإخوان المسلمين المصرية ذات الامتدادات التنظيمية والحركية في مجموع الأقطار الإسلامية ومن ضمنها القطر المغربي والمتميزة بتجربتها التنظيمية والحركية. داخل هاته الخريطة

57 - المرجع نفسه ، ص : 11.
58 - المرجع نفسه ، ص : 12.

ستختار جماعة العدل والإحسان فعل المجاوزة عبر التركيب بين أبعاد هاته الجماعات الفاعلة في الحقل الديني-السياسي.

أ/ الطريقة البوتشيشية والبعد التربوي الرباني:

تعتبر الطريقة البوتشيشية أقرب الطرق إلى الجماعات الإسلامية الدعوية والحركية، سواء من حيث أهمية عدد أتباعها أو من حيث بنياتها التنظيمية ونمط صلاتها مع المجتمع والدولة.

تأسست هاته الطريقة على يد الشيخ سيدي علي بوتشيش، ويعتبر سيدي بومدين مؤسسها الثاني الفعلي وذلك سنة 1960 سيتولى مشيختها سيدي الحاج بلعباس ابن سيدي المختار، وهو الشيخ الذي سيتولى تربية الشيخ عبد السلام ياسين مرشد جماعة العدل والإحسان الحالية.

تعتمد الطريقة في بنائها المذهبي على أعلام الصوفية الكبار من أمثال الجنيد وعبد القادر الجيلاني والحلاج وابن عربي. أما من حيث بناؤها التنظيمي، فترتكز على تسلسل هرمي يبدأ بالطريقة فالزوايا فالجماعات. تضم الزاوية من جماعتين إلى خمسة. مثلما تتكون الجماعة من سبعين إلى مائة مريد، وتنتظم الجماعة بناء على خلايا ينتظم فيها الأتباع طبقا لمتغيرة العمل والسكن والعمر..

ستعرف الطريقة البوتشيشية تحولها الأساسي سنة 1960م لحظة شيخها بلعباس، من المجال التبركي إلى المجال التربوي- التأطيري الهادف إلى تربية الناس وتأطيرهم وتوجيههم نحو العقيدة، إنه التحول الذي سيجعل شيخ جماعة العدل والإحسان الحالي طامعا في تولي مشيخة الطريقة بعد موت شيخها وولاية ابنه الشيخ حمزة.

مع ولاية هذا الأخير مشيخة الطريقة سنة 1971م ستعرف الطريقة توسعا عدديا وهيكلة تنظيمية جديدة ستجعل منها طرفا منافسا للجماعات الدينية-السياسية.

ستصبح الطريقة متضمنة للمرشد (مسؤول وطني) والمقدم (مسؤول محلي) وتجمعات الأتباع (الجماعات). يشغل المرشد دور الوسيط بين الجماعة والشيخ الأكبر، حيث يسافر إليه على رأس كل عشرين يوما. في حين يتم اللقاء بين الأتباع داخل الجماعة يوميا. ومع كل أسبوع يعقد تجمع موسع في مقر الزاوية.

تعتمد ممارسة الدعوة لدى الطريقة البوتشيشية قواعد موجهة تحددها في :

- إن المؤمن الصالح هو الذي لا يسيء لأخيه لا بلسانه أو بيده. بناء على ذلك ترى الطريقة أن المجتمع لو أصبح خاضعا لهاته القاعدة لما عادت الحاجة إلى الدول قائمة.

- الشريعة مظهر للحقيقة فقط. وهو مبدأ صوفي يجعلها في وضع تماس مع علماء الشريعة من جهة ومع الجماعات الدينية-السياسية التي لا تعترف بهذا المبدأ.

- إقامة الصلاة، وضمنها تتم الدعوة للشيخ والقطب والسلطان لكن من دون تحديد أي نعت له.[59]

59 -Tozy. M, Champs et contre champs politico-religieux au Maroc, thèse de doctorat d'Etat en sciences politiques, faculté de droit d'Aix.Marseille, 1984, pp : 268-275.

ب/ جماعة التبليغ والدعوة والبعد الدعوي.

تكونت جماعة التبليغ والدعوة مع الأربعينات من القرن الماضي بالهند. وقد عرفت تواجدها الرسمي بالمغرب منذ سنة 1975م. تلقي هاته الجماعة على عاتقها مهمة إصلاح المجتمع الإسلامي وذلك عبر الدعوة إلى التشبع بالقرآن والسنة وحمايتها من كل الشوائب العصرية. ويمكن اعتبار هجرة أعضائها الدائمة لنشر الدعوة أهم ميزاتها ونقطة قوتها. فالعضو التبليغي مفروض عليه أن يغادر جماعته لينشر الدعوة ثلاثة أيام في الأسبوع وعشرة أيام في الشهر، ثم شهرا كاملا خلال السنة، وقبل أن يقوم بذلك عليه الخضوع لعزلة تعبدية على الأقل ثلاثة أيام كل شهر وأربعين يوما كل سنة. إن الهدف الأساسي للجماعة تغيير الفرد وإصلاحه وذلك في أفق إصلاح المجتمع ككل. أما هجرة العضو لنشر الدعوة فتظل محكومة بتحقيق الأهداف الكبرى للجماعة والتي تتمثل في :

- التعليم والتعلم.
- العمل وخدمة الآخرين.
- الصلاة وحمد الله وشكره.
- الدعوة والإستقطابات.

ويعتبر التشبع بالفضيلة والأخلاق ومداومة الذكر والاسترشاد بسير الصحابة والأنبياء الآليات المحركة للدعوة، مثلما تشكل الحلقات ودورات التعليم القنوات التنظيمية والطقوسية التي يتم عبرها تأطير الدعاة وتحديد دائرة عملهم الدعوي الذي يبتعد كل البعد عن كل ماله صلة بالمجال السياسي والخلافات العقائدية.[60]

60- Ibid, pp : 307-329.

ت/ الإخوان المسلمون والبعد التنظيمي-الجهادي.

تأسست جماعة الإخوان المسلمين على يد الشيخ حسن البنا. فبعد خروجه من الزاوية الحصافية (نسبة إلى الشيخ الحصافي) سيؤسس جمعية "الجماعة الخيرية" وذلك لممارسة الدعوة إلى الأخلاق والنهي عن المنكرات ومقاومة الإرساليات الإنجليزية. وإلى حدود مارس من سنة 1928م، سيزور الشيخ البنا بعض الدعاة حيث سيعلنون له عزمهم على مبايعته على أن يكونوا لدعوة الله جندا. حينها طرحت مشكلة تسمية الجماعة، وكان اختيار حسن البنا لاسم «الإخوان المسلمون» بناء على قوله «إننا إخوة في خدمة الإسلام». وكان أول مؤتمر للجماعة في مارس من سنة 1933م.

تتميز المرحلة التأسيسية لجماعة الإخوان المسلمين بثلاث لحظات وتحولات :

- مرحلة التعريف بالجماعة وتركيز الدعوة على المحاضرات والدروس بالمساجد وإصدار المجلات.

- مرحلة استكمال البنيات التنظيمية والإدارية للجماعة في مصر وخارجها.

- مرحلة التنفيذ والتي امتدت من سنة 1945م إلى 1949م وهي أخطر مرحلة في حياة الجماعة سواء من حيث ضخامة الأحداث التي شاركت فيها والتي كانت أهم تجلياتها وانعكاساتها اغتيال الشيخ حسن البنا.

يتشكل البناء التنظيمي للجماعة من مرشد عام، فوكيل عام وسكرتير عام ونائب المرشد العام ثم رؤساء الأقسام الرئيسة بالمركز

العام (قسم الدعوة- الأسر- العمال- الفلاحين- الاتصال- الطلبة- الجوالة- التربية البدنية) ورؤساء المكاتب الإدارية ورؤساء المناطق ورؤساء الشعب ثم نقباء الأسر ثم الأعضاء.[61]

إن عرضنا الموجز لهاته الجماعات الثلاث يتغيى تبيان الهوية المركبة لجماعة العدل والإحسان، والذي سيجعل منها جماعة مبنية على أعمدة ثلاث متكاملة. يتمثل العماد الأول في استلهام روح الطريقة والذي تسميه الجماعة بالأساس التربوي الضروري الذي يتجسد في انفتاح العضو-المريد على البعد الرباني-الصوفي بكل مستلزماته من ذكر وأوراد وشعائر وتعبد، ثم ركن الدعوة والذي يدخل في نطاق الانفتاح على المجتمع والعمل في ظله قصد نشر الدعوة الإسلامية ومغالبة واقع الفتنة. وأخيرا ركن التنظيم الجهادي والذي يطل بالعضو والجماعة على البعد الحركي-السياسي الفاعل تجاه الدولة من أجل تغييرها وبناء دولة الخلافة.

تكثف الجماعة أركانها تلك في استقرارها النهائي على رسم وشعار «العدل والإحسان». فالغاية الإحسانية تشمل البعد التربوي الذي يستهدف الفرد مثلما يؤهله لممارسة دعوة الناس إلى الالتزام بالمبادئ العامة للإسلام. تفتح الغاية الإحسانية البعد التربوي الفردي على البعد الدعوي الجماعي. وبفضل ذلك تضع العضو والجماعة في صلب إنجاز الغاية العدلية. تقوم هاته الغاية الأخيرة على إنجاز العدل الإلهي سواء على مستوى تقسيم الأرزاق والثروات أو على

---

61 - أخذنا هذه المعلومات عن عبد الله فهد النفيسي ، الإخوان المسلمون في مصر ، موجود ضمن كتاب ، الحركة الإسلامية رؤية مستقبلية ، جماعي ، دار البراق للنشر ، 1989 ، ص : من 205 إلى 214 .

مستوى تسيير دواليب الإدارة والحكم. يقول عبد السلام ياسين : «الغاية الإحسانية وطلبها هو ما يفرقنا عن التنظيمات المعهودة في الدعوات الإسلامية الحالية، والجهاد المنظم هو ما يميزنا عن صوفية الزوايا حيث يفهم الجهاد فهما خاصا وينكر التنظيم».[62]

IV - صناعة المريد-الضحية:

ترسم جماعة العدل والإحسان تميزها في قراءة واقع المجتمعات الإسلامية ومن ضمنها واقع المجتمع المغربي. فهي لا تذهب مذهب التكفير الذي رسخته الجماعات التابعة للإخوان المسلمين منذ وصول سيد قطب إلى قيادتها، مثلما لا تعتبر هاته المجتمعات إسلامية بالمعنى الكامل المتمثل في تطبيق تعاليم الكتاب والسنة. تنعت جماعة العدل والإحسان على لسان مرشدها ذاك الواقع بواقع الفتنة، يقول عبد السلام ياسين : «يسمي الإسلام بلسان نبيه الكريم ص أمر الأمة إذا اختلط حتى ينطوي الحق، ويمتد الباطل، ويحل العنف محل القوة والتطاحن على العصبيات محل التعاون بين المسلمين والمحبة، يسمي الإسلام هذا فتنة، وهو مفهوم يعم مدلولات الأزمة والتخلف وعدم الاستقرار».[63]

إن المجتمع المغربي مجتمع مفتون وفتنته تلك هي العقبة، على اعتبار أن «العقبة فتنة. فالسلوك الإنساني يجري في مجال هو باعتبار طبيعته ومشاقه عقبة، وهو باعتبار مغزاه وغايته خلقه فتنة».[64]

---

62 - ياسين . ع ، الإسلام غدا ، مذكور سابقا ، ص : 810 .
63 - ياسين . ع ، المرجع السابق ، ص : 3 .
64 - نفس المرجع ، ص : 38 .

وبما أن الفتنة عقبة تضع الجماعة على عاتقها مهمة «اقتحام العقبة». بدءا من المستوى الفردي-التربوي وصولا إلى المستوى الجماعي-المجتمعي. إن اقتحام العقبة يبتدئ باقتلاع الفرد من عوائد المجتمع المفتون وإعادة تشكيله وفقا لبرنامج خاص وقيم وخصال موجهة تجعله مؤهلا لولوج الجماعة وممارسة الدعوة.

1/ مسار تشكل المريد أو طقوس العبور.

تحدد جماعة العدل والإحسان للوارد الجديد عليها برنامجا روحيا مدققا وممتلئا تقصد من ورائه إنجاز الغاية الإحسانية المتمثلة في عبوره من الإسلام نحو الإيمان فالإحسان (أعلى مراتب الإيمان). إنها المعارج الثلاث التي على العضو أن يقطعها ويترقى على أدراجها ليتمكن من الإفلات من إسلام المجتمع المفتون والالتحاق بإيمان وإحسان أهل الجماعة. يعتبر عبد السلام ياسين أن «الخلل الذي يحدث في التربية ينتج عنه خلل في التنظيم، ومن ثم فشل الجهاد كله. فعلى قوة الرجال، عمق إيمان ومتانة خلق ودراية وقدرة على الانجاز يتوقف نجاح العمل. لا يجب أن تكون السمة الغالبة على جند الله زهادة بدعوى الروحانية، ولا إغراقا في الفكر، ولا تقصيرا أو إسرافا في الحركة» .[65]

في سياق إرساء الأساس التربوي للفعل الجهادي تحدد الجماعة برنامجا روحيا للوارد الجديد يقسم على إثره يومه وليلته، وينجز خلالهما المهام التالية :

- إقامة صلاة الوتر قبل الفجر ثم الاستغفار.

---

65 – ياسين .ع ، المنهاج النبوي تربية زحفا وتنظيما ، الطبعة الثانية ، د .ت .ص : 51 .

- تلاوة القرآن وذكر الله بعد صلاة الصبح إلى الشروق.
- صلاة الضحى.
- ثلاث جلسات من ربع ساعة على الأقل لذكر الله قبل النوم.
- الإكثار من الصلاة على النبي (300 مرة على الأقل في اليوم).
- محاسبة النفس قبل النوم وتجديد التوبة.
- زيارة الأسرة الإيمانية وزيارات الدعوة.[66]

يضعنا هذا البرنامج الروحي في صلب طقوس الزوايا وأنماط تنشئتها للمريد. مثلما يبرز حرص الجماعة على النهل مما تعتبره نقط قوة لدى هاته الأخيرة.

بفضل هذا البرنامج يتهيكل الوارد الجديد ويمتلئ بالتربية الإيمانية التي لا تترك له مجالا للتشرب بقيم المجتمع المفتون. فالبرنامج ممتد منذ ما قبل الفجر إلى حدود النوم. ومدعم بحواشي وأعمال لن تسمح لليوم والليل أن ينفلتا من سلطان التأطير التربوي الصارم. فإلى جانب الذكر والشعائر تحضر طيلة اليوم زيارات الأسر الإيمانية (أعضاء الجماعة المتواجدين بالحي أو المدينة)، وممارسة الدعوة داخل المسجد وخارجه، وإنجاز التعارفات الجديدة مع أهل الحي والجيران والأقران، هذا إضافة إلى تنظيم الأسابيع الثقافية في الجماعات والثانويات ودور الشباب وإقامة المعسكرات والرابطات، وممارسة الرياضة وخرجات الدعوة في القرى والمدن.[67]

---

66 -«يوم المؤمن وليلته» ، وثيقة داخلية ، أنظر كذلك ، عبد السلام ياسين ، المنهاج النبوي ، مذكور سابقا ، ص : 49-50 .
67 - ياسين .ع ، المنهاج النبوي ، ص : 44 - 45.

إنه ما يلخصه عبد السلام ياسين في الشروط المؤطرة والموجهة للتربية الروحية الفردية والتي تمنعها من أن تصبح زهدا وورعا وانعزالا وقعودا عن الجهاد. تتمثل هاته الشروط حسب شيخ الجماعة ومرشدها في :

أ/ شرط الصحبة والجماعة:

شرط التربية الأول وأساس نجاحها وجود صحبة وجماعة تتلقى الوارد الجديد. فالصحبة جماعة والجماعة صحبة.[68] وإذا ما كان العضو الوارد على الجماعة يقتنص لحظات الذكر المنفرد فمخاطر الانعزال تفرض عليه العيش داخل جماعة وبصحبة أعضائها. فبفضل الصحبة يتخذ العمل الإسلامي تقعيده، مثلما بفضل الجماعة يتخذ نفس العمل طابعه المنظم الجهادي، إن البعد التنظيمي للصحبة لا يفرغها من بعدها الرباني-الصوفي. يعرف عبد السلام ياسين الصحبة بوصفها طاقة نورانية تقتبس من المصحوب المتبوع وتقلب عقل المريد الصاحب، إنها سر الله الذي يودعه قلوب الذاكرين ».[69]

تمثل الصحبة والجماعة ثاني محطة في عبور الفرد من وضعه العادي وانتمائه الإجتماعي والأسري إلى وضعه الجديد بوصفه واردا (متعاطفا)، فعضوا نصيرا (نصيرا لدعوة الجماعة) ثم مهاجرا (داعية) فنقيبا (مرتبة إحسانية) مكلفا بتربية المؤمنين. ومع كل محطة تحضر درجة من درجات الصحبة فمجلس الشعبة هو فضاء رتبتي النصرة والهجرة، ومجلس الجهة فضاء رتبة النقابة.[70] في حين يظل

68 - ياسين .ع ، الإسلام غدا ، مذكور سابقا ، ص : 491 .
69- ياسين .ع ، الإسلام بين الدعوة والدولة ، مذكور سابقا ، ص : 313 - 314.
70 - ياسين .ع ، المنهاج النبوي ، مذكور سابقا ، ص : 40 .

المسجد الفضاء الذي يستأنس به الوارد الجديد مع سائر المؤمنين وذلك قبل عبوره نحو المقامات الأخرى. بهذا المعنى يمكن اعتبار الصحبة والجماعة «معراجا إحسانيا يرتفع عليه المؤمنون من نقطة البداية في الحياة في حضن الوالدين إلى مقام الشهادة في سبيل الله».[71]

ب/ شرط الذكر.

«عندما تكون الصحبة صالحة، رجلا صالحا وجماعة صالحة، ويقبل الكل على ذكر الكلمة الطيبة النورانية حتى يخرجوا عن الغفلة، ينشأ جو إيماني مشع، ينشأ في الجماعة فيض إلاهي رحمة تستمد منه القلوب بعضها ببعض فتلك هي الطاقة الإيمانية، والجذوة الأولى التي تحرك القلوب والعقول لتلتقي القرآن بنية التنفيذ كما كان يقول سيد قطب رحمة الله».[72] يخلق الذكر، مجالس الإيمان، الدعاء، التوبة والاستغفار، الخوف والرجاء، ذكر الموت لدى الفرد والجماعة الجو الروحاني الذي يعمق انفصاله عن سياقه الأسري الاجتماعي المفتون حسب الجماعة، أو بلغة مرشدها، إنه «الجو الذي يتنفسه جند الله... وهو العقل والقلب للتخلق بأخلاق الجندية وللسلوك سلوكا جهاديا».[73]

ت/ شرط الصدق.

«المهمة المندوب إليها حزب الله مهمة شاقة. إنها مهمة بناء أمة. مهمة استثنائية. نريد رجالا من نوع جيد لهم استعداد جيد ليصبحوا جنودا، ويكون لهم غناء في ميادين الجهاد. أعني بكلمة

71 – ياسين .ع ، مقدمات في المنهاج ، الطبعة الأولى ، البيضاء ، 1989 ، ص : 76.
72 – ياسين .ع ، المنهاج النبوي ، ص : 52 .
73 – ياسين .ع ، مقدمات في المنهاج ، ص : 78 .

صدق استعداد الوارد ليتحلى بشعب الإيمان، ويندمج في الجماعة ويكون له من قوة الإرادة وطول النفس ما يمكنه من إنجاز المهمات حتى النهاية» .[74]

لا يحيل الصدق، إذن على البعد الأخلاقي المعهود في الكلمة، بل إن مضمونه سلوكي جهادي، وبسبب مضمونه ذاك يتشكل هذا الشرط قمة المراتب والمقامات التي يتربع عليها الوارد الجديد، مريد الجماعة، حيث ينسلخ فضاء الذكر والامتلاء الروحي-الإيديولوجي كي يعبر إلى الفعل والتنفيذ والتطبيق. يقول عبد السلام ياسين بهذا الخصوص : «الصدق عتبة للتصفية وامتحان منه يدخل لميادين التدريب والاستعداد أصلح العناصر. براهين الصدق المعبر عنها الإنجاز لا بالكلام، فإنما الإيمان ما قر في القلب وصدقه العمل».[75]

تشكل هذه الشروط الثلاث مراقي الوارد ومراتبه التي تسمح له بالعبور من وضعية المسلم العادي إلى اكتساب هوية وحياة جديدتين داخل جماعة تعتبر نفسها موعودة بالجنة.

2/ صناعة المريد- القرباني:

تعلن جماعة العدل والإحسان تميز آلتها في صناعة المريد-العضو عن آلة الأحزاب السياسية. فإذا كان الالتزام السياسي لا يحتاج سوى لتربية الفكر فإن الإلتزام الإسلامي الإيماني الإحساني «يريد اندماجا عاطفيا وفكرا وحركيا في جسم الطاعة».[76] هذا الاندماج القبلي للوارد في جسم الجماعة تفترضه المهمة الكبرى التي تضعها

74 - ياسين .ع ، المنهاج النبوي ، مذكور سابقا ، ص : 53 .
75 - ياسين .ع ، مقدمات في المنهج ، مذكور سابقا ، ص : 79 .
76- ياسين .ع ، المنهاج النبوي ، ص : 13 .

الجماعة على رأس برنامجها التربوي-الجهادي. إنها مهمة "اقتحام العقبة إلى الله" والتي لا تعني شيئا آخر غير «السير الثابت الخطى بلا فتور، إلى ساحة الشهادة في سبيل الله» . [77] ولأجل إنجاز ذلك تطرح الجماعة على نفسها ضمن ما تسميه فقه التجديد على هدى المنهاج النبوي السؤال الأكبر : «كيف نربي الإيمان في القلوب وعلم الجهاد في العقل ودراية التحرك بين الناس وطلب الشهادة في سبيل الله مع الصف وبنظام الصف؟». [78]

تستهدف التربية الإيمانية صناعة المريد المؤهل لولوج غمار الجهاد والشهادة، ويمكن اعتبار التؤدة والطاعة المدخلان الأساسيان اللذان يجعلان المريد يرقى إلى مصاف طالبي الشهادة وممارسة الجهاد :

أ/ التؤدة.

وهي خصلة سياسية استراتيجية تفصل العمل المرتجل الانفعالي عن العمل المخطط المحكم، إنها خصلة امتلاك النفس والصبر على طول الطريق ومشقة العمل والتريث حتى تنضج الثمار. [79] تحت ظل هاته الخصلة تشغل جماعة العدل والإحسان كل القيم الأضحوية الممكنة لتشكيل جلد المريد، وترسيخ صبره وقدراته على تحمل الأذى ومجاوزة المحن كيفما كان حجمها ومصدرها. مثلما تستدعي لتعزيز ذلك سير الأنبياء والرسل والصحابة والدعاة الذين عانوا المحن، كل ذلك لأجل استهداف خلق المناعة لدى المريد وتأهيله للتضحية بذاته.

---

77 - نفس المرجع والصفحة .
78 - ياسين .ع ، المنهاج النبوي ، مذكور سابقا.ص :14.
79 - ياسين .ع ، مقدمات في المنهاج ، مذكور سابقا ، ص : 83 .

ب/ الطاعة والهيبة:

تشكل الطاعة والهيبة تجاه المرشد أو أمير الجماعة علامة على نضج المريد وقدسية الأمير. يقول عبد السلام ياسين : «متى جاء من أعلى استشارة لزم أن ندلي بما عندنا من رأي، لكن إن جاء أمر فالواجب أن نبذل ما عندنا من فناء في التنفيذ».[80] أمام الأمر لا تترك الجماعة لعضوها إمكانية المجادلة أو التأويل والمناقشة، على اعتبار أنها تعتبر قوتها من قوة التنفيذ والطاعة للقيادة المقررة. في هاته النقطة تضعنا جماعة العدل والإحسان وجها لوجه مع ما عرفته التنظيمات الكليانية من دعوات الانضباط والطاعة والتنفيذ. لكن لكي تميز طاعة مريدها عن ذلك تمنح لهاته الأخيرة وجها صوفيا. إن طاعة عضو الجماعة ليست «نسخة من الانضباط الثوري، بل هي عبادة من القلب. وولي الأمر محبوب مهاب، معظم، موقر».[81] بهاته الكيفية تقترن الطاعة بهيبة القائد وتبجيله ووقاره، شأنه في ذلك شأن شيخ الطريقة الصوفية».[82]

نعت عبد السلام ياسين أعضاء جماعته بجند الله، مكثفا زواج القدسي بالسياسي والتربوي في صناعة المريد المستعد للبذل والأضحية في سبيل الجماعة.

ت/ الجهاد أو صناعة الموت.

إن طاعة الأمر وتنفيذه، ليست شيئا آخر غير استئصال لأية وساطة تأويلية مع الأمر، وهو ما يفتح الجسور والأبواب على

80 – ياسين .ع ، المنهاج النبوي ، ص : 89 .
81– ياسين .ع ، المنهاج النبوي ، ص : 92 .
82 – عبد الله حمودي ، الشيخ والمريد ترجمة عبد المجيد جحفة ، دار توبقال ، ط1 ، 2000 ، ص : 122 .

مصراعيها على ممارسة القتل، أو حسب تعبير كل من عبد السلام ياسين وحسن البنا، على صناعة الموت. [83]

فالتضحية المؤطرة بالطاعة والتنفيذ تجعل من المريد-العضو مضحٍّ وضحية، أي مريدا قربانيا داخل مؤسسة دينية-سياسية هي أساسا مؤسسة للمضحي. فالجهاد شهادة والشهادة موت وإماتة، وبل هذا وذاك تشكل الجماعة فضاء أو معملا لصناعة منتوج الموت.»صناعة الموت إذا ضرورة تربوية-تنظيمية، حب الشهادة في سبيل الله وجعل الموت في سبيل الله أعز ما يطلب في ثقافتنا، في تعليمنا في تربيتنا، في إعلامنا، في الهواء الذي تنفسه والغذاء الذي نطعمه، هو الروح الذي ننتظر أن يسري في الأمة لتنهض من كبوتها التاريخية ولتستحق الحياة، ولتستعصي على الأعادي، ولتنال موعود الله بالخلافة في الأرض(..) إن لم يكن لك فرد من جند الله مستعدا للموت، أهون ما يكون عليه ذلك، بل أحب ما يكون إليه مادام واثقا أنه في سبيل الله، فلا حياة للأمة». [84]

V- من مؤسسة المضحي إلى مؤسسة الخلافة:

جهر عبد السلام ياسين بصلاحه السياسي منذ أن وجه رسالته المشهورة والمفتوحة، «الإسلام أو الطوفان» إلى الملك الحسن الثاني، والتي طالبه فيها بالتوبة العمرية، نسبة إلى الخليفة عمر بن عبد العزيز وإلا سيتم العمل على تقويض النظام السياسي المغربي عن

83 – أنظر ياسين . عبد السلام ، المنهاج النبوي ، ص : 377 ، كذا حسن البنا ، مجموعة رسائل الإمام الشهيد ، المؤسسة إ . للنشر ، 1984 .
84- ياسين .ع ، المنهاج النبوي ، ص : 379.

طريق القومة (الثورة الإسلامية). وقد عزز خطه السياسي ذاك عبر مضاعفة عدد نصائحه-رسائله.[85] وكذا عبر بلورة موقف الجماعة الواضح من النظام السياسي المغربي. يقول عبد السلام ياسين بهذا الخصوص : «خطنا السياسي الواضح هو أننا لا نعارض حكام الجبر معارضة الأحزاب على مستوى تدبير المعاش والاقتصاد، بل نعصيهم ونعارضهم لأنهم خربوا الدين، واتخذوا من أمريكا وروسيا وأولياء من دون المؤمنين. الأمر أعمق وأخطر وأشد صرامة من مجرد المعارضة السياسية».[86]

بناء على هذا الاختيار السياسي يضع عبد السلام ياسين نفسه وجماعته في خطوط التماس الأولى مع النظام السياسي المغربي الذي يبني شرعيته الدينية-السياسية على مؤسسة إمارة المؤمنين والتي تجعل من الملك إمام الأمة وحامي ملتها ودينها. يترجم عبد السلام ياسين وجماعته خطه السياسي ذاك في محوره الصراع الديني-السياسي مع النظام السياسي المغربي حول المسجد.

ويمكن اعتبار مسارات الاعتقال والمنع والإقامة الجبرية أشكالا لتعطيل حركة مرشد الجماعة نحو المسجد ومنع خطبته في الناس لا بوصفه شيخا داعية فقط، ولكن شيخا مرشدا يمتلك شرعية ولاية وإمارة المؤمنين.

يعتبر عبد السلام ياسين المسجد المؤسسة القوية لممارسة الدعوة، بل إنه نواة الدعوة ومصدر انطلاقها ومنبع شرعيتها. ففي المسجد :

---

85 - نستحضر بهذا الخصوص ، "رسالة القرن في الميزان" ، وكذا رسالة إلى من يهمهم الأمر" ، التي تم توجيهها لملك المغرب الحالي .

86 - ياسين .ع ، المنهاج النبوي ، ص : 25.

- تتوحد الجهود قبلة واحدة وقرآنا واحدا، وتسري الدعوة من الأقرب إلى الأقرب.

- في المسجد يعقد لواء الجهاد.

- من المسجد يخرج المؤمنين وقد عقد كل واحد مع الله عقدا ووثقوا فيما بينهم ميثاقا.

- من المسجد يخرج المسلمون متعاقدين مع الله متواثقين فيما بينهم، متعاهدين نصا ووجوبا على تحرير الإنسان وتكريمه، يخرجون باللواء، العقود والميثاق المعهود ليعالجوا ما زحزح المسلمين عن مواقعهم، يخرجون للم الشمل وإعداد قوة وتربية أجيال القوة والأمانة والجهاد. [87]

يشغل المسجد موقعا مركزيا داخل الإستراتيجية الدينية-السياسية لجماعة العدل والإحسان، إنه مصدر الفعل الحركي لنشر الدعوة واستقطاب المؤمنين كي يترقوا داخل معراج الجماعة، مثلما يشكل فضاء تصريف صراعات الشرعية حول الإمامة بين مرشد الجماعة وحكام الجبر (الحكام المسلمون) كما ينعتهم عبد السلام ياسين.

لهذا السبب يعتبر عبد السلام ياسين أن جماعته لا تعارض فقط كيفيات تدبير السياسة والاقتصاد، بل تمارس عصيانها الديني، وتعمل على إقامة دولة الخلافة بناء على المنهاج النبوي. تلك الدولة القادرة وحدها على استئصال الفتنة من المجتمع والجبر من أنظمة الحكم.

---

87 - ياسين .ع ، محنة العقل المسلم بين سيادة الوعي وسيطرة الهوى ، الرباط ، الطبعة الأولى ، 1994، ص .ص : 59-74- 75 .

1/ ولاية المؤمنين.

تأسيس «الخلافة على منهاج النبوة» هو المشروع السياسي لجماعة العدل والإحسان. فالمُلك الحالي مُلك جبري وعاض يعتمد الوراثة والقرابة الدموية مع النبي أساس شرعية الإمامة. في حين يعتبر عبد السلام ياسين أن الوراثة روحية وليست قرابية دموية. بناء على ذلك تشغل الجماعة ما تسميه بميزان عمر (نسبة إلى عمر بن الخطاب) في انتقاء من هم أحق بالولاية أو الإمارة وكذا المراتب التي تأتي بعدها. ينبني ميزان عمر على معايير ثلاث هي المرء وسابقته في الإسلام، والمرء وغناؤه في الإسلام ثم الحظ من الله. يقول عبد السلام ياسين : «كلما وجد الإسلام في حصار كما هو الأمر في عصرنا، فأهل السابقة والغناء والحظ من الله هم أهم الولاية. ومن لحق بالجماعة من بعد الفتح أو أثناءه -والفتح في عصرنا قيام الدولة الإسلامية-فيعمه قول الله تعالى في ما مر معنا في سورة الأنفال ﴿**والذين آمنوا من بعد وهاجروا معكم فأولئك منكم**﴾.[88]

- **الإمارة.**

ليس أمر قيام ولاية المؤمنين شيئا يسيرا والحال أن الأقطار الإسلامية وجماعاتها الحركية العاملة في حقل الدعوة ليست موحدة. لذلك تعتبر جماعة العدل والإحسان إقامة الإمارة القطرية خطوة أولى ضمن خطوات إنجاز الخلافة الإسلامية. يقول عبد السلام ياسين بهذا الخصوص : قال الله تعالى يخاطب المؤمنين حق الإيمان وقد عرفناهم من هم : ﴿**يا أيها الذين آمنوا أطيعوا**

---

88 - ياسين .ع ، المنهاج النبوي ، ص : 57 .

الله والرسول وأولي الأمر منكم﴾. منكم لا من غيركم. ففريضة عازمة على المسلمين أن يقيموا الخلافة الإسلامية وهي هدف لن نبلغه بانتظار أن تنزل الخلافة مهيأة على حد سواء على كل الأقطار في وقت واحد. لابد من البدء بالإمارات القطرية حتى تتحرر دار الإسلام تباعا إن شاء الله». [89]

يتم تهيئ إقامة الإمارة القطرية عبر إقامة دعوة موحدة منظمة بقيادة مجلس إماري للدعوة وأمير للدعوة القطرية. هاته الإمارة هي ما تسميه الجماعة بالإرشاد. لذلك يسمي الأمير مرشدا عاما، ومجلس الإمارة بمجلس الإرشاد في انتظار تحرير القطر.

حينها سيتحول الأمير-المرشد من مرشد للجماعة إلى مرشد للدعوة وأمير للدولة معا. يقول عبد السلام ياسين : «إن تنصيب أمير ونظام إماري من أكد الواجبات. فلا تمل من تكرار أنه لا تحرير إلا بجهاد ولا جهاد إلا بتنظيم إلا بنظام إمارة. ولا جدوى من التنظيم إلا بتربية وكل ذلك لا معنى له إسلاميا إلا إن روعي في كل حركاته وتفاصيله أحكام المشرع المطهر». [90]

- **النظام الإماري.**

يتشكل سلم التنظيم الإماري داخل جماعة العدل والإحسان من خمس مراتب أو سلالم :

– الأمير المرشد العام ومهماته اتخاذ القرار بعد المشورة مع مجلس الإرشاد العام المنتخب. ويعطي للمرشد العام العذر إن أخطأ

89 – المرجع السابق ، ص :57 .
90 – نفس المرجع ، ص : 58 .

عن اجتهاد، فالحاكم، كما يقول عبد السلام ياسين، إن اجتهد فأخطأ له أجر عند الله وعند المؤمنين عذر.[91]

- نقيب مرشد ومجلس إرشاد في كل إقليم في القطر.
- نقيب مرشد ومجلس إرشاد في كل جهة من جهات الإقليم. وإن كانت مدينة من مدن الإقليم كبيرة قسمت إلى جهات.
- نقيب مرشد ومجلس إرشاد لكل شعبة، والشعبة لا تتعدى في معدلها عشر أسر والأسر عشرة أيضا.
- نقيب مربي يسهر على الأسرة ومجلس أعضاء الأسرة.

• **قيادات النظام الإماري.**

يتكلف أهل الفناء والسابقة والحظ من الله باختيار مجلس للإرشاد العام من سبعة أعضاء وذلك قصد حصر الآراء وتعميق التفاهم والتآلف. هذا المجلس هو من يختار المرشد العام من بين أعضائه. ويتولى هذا الأخير أمر النقباء والمرشدين على كل المستويات. حيث يتخذ القرارات التربوية والتنظيمية، ويوزع المسؤوليات ويفوض المهمات.

بعد مجلس الإرشاد العام الذي يتشكل من سبعة أعضاء يأتي مجلس التنفيذ القطري الذي يتشكل أعضاؤه من سبعة إلى أربعين عضوا يتم اختيارهم من طرف المؤتمر العام. ثم مجلس الجهة وأعضاؤه سبعة من نقباء الشعب، ثم مجلس الشعبة ويتشكل من نقباء الأسر وعددهم عشرة. فمجلس الأسرة ومهمته الرئيسية التقرير في عضوية الوارد الجديد.

---

91 - ياسين .ع ، المنهاج النبوي ، ص : 59 .

• **الأجهزة الإمارية.**

يعتبر عبد السلام ياسين أن قدرة الجماعة على تأدية مهامها التربوية والجهادية لن تتم إلا إذا «توفرت لها، مع إرادة المؤمنين وعزمهم على الموت في سبيل الله، وسائل تنسيق الجهود وتبلغ إلى أعماق الشعب وتكون حاضرة وفعالة في حياته اليومية».[92] في هذا السياق تضع الجماعة المسجد على رأس أجهزتها الإمارية.

تتشكل الأجهزة الإمارية من إثنى عشرة جهازا ترتبهما الجماعة على الكيفية التالية :

- المسجد ويمثل المؤسسة الدعوية الأولى التي ينطلق منها وفيها وإليها الجهاد، مثلما يخطط له ضمنها. لهذا تعتبر الجماعة تحرير المسجد المطلب الأول للدعوة وبناؤه وتعميمه وعمارته من أهم وسائل تربية الشعب.

- مكتب العضوية ومهمته ضبط الطاقات البشرية الموجودة في التنظيم.

- مكتب العلاقات وترتكز فيه المعلومات والمخططات والوسائل للإتصالات في الداخل والخارج.

- اللجنة التربوية لتنسيق المحاضرات واللقاءات والندوات الثقافية ووضع البرنامج والكتب والدراسات والتكوين.

- اللجنة السياسية لتحليل الأوضاع وجمع المعلومات ورسم الخط السياسي.

---

92 – المرجع السابق ، ص : 73 .

- لجنة التعليم وتعمل على توجيه الدعوة في صفوف الطلبة ورجال التعليم.

- اللجنة الفنية والقانونية للتنسيق والتخطيط وتطوير أساليب العمل ومهمتها دراسة مشاكل الجماعة مع الدولة، وقضايا التنظيم والسياسية والمال والحركات.

- لجنة الإعلام ومهمتها تبليغ أخبار المسلمين على حقيقتها لمحاربة وسائل الإعلام العدوة.

- اللجنة المالية وتختص بجمع اشتراكات الأعضاء والتبرعات والزكوات.

- مكتب السياحات والمعسكرات والرياضة.

- لجنة الأعمال الخيرية والإسعاف الطبي.

- صندوق الزواج والحج ويتكلف بتوفير المال والسكن والحج لشباب الجماعة لأنه مأمور بالزواج والحج.[92 مكرر]

2/ العقد الإماري.

إن إقامة الإمارة القطرية، ليست في رأي أمير جماعة العدل والإحسان، سوى خطوة أولى مهيئة لنظام الخلافة، وبما أن وجود الخليفة يكتسي الشرعية من بيعة أمته، فإن وجود الأمير يشترط هو الآخر وجود بيعة قطرية تمنحه شرعية إمارته القطرية. ولكن لا يحصل الخلط بين الإمارة القطرية والخلافة الإسلامية، فقد أرست جماعة العدل والإحسان عوض البيعة، ما تسميه بالعقد أو الميثاق

92 مكرر- ياسين .ع ،المنهاج النبوي ،ص .ص : 55 - 77.

الإماري الذي يلزم الجماعة بطاعة الأمير، مثلما يلزم هذا الأخير بطاعة الله. يقول عبد السلام ياسين : «عقد الجماعة القطرية مرحلة لا بد منها، وإقامة الخلافة واجب على المسلمين وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب. فمتى اجتمعت كلمة المؤمنين ذوي الفناء والسابقة والحظ من الله في قطر وعقد إمارة فحرمتها كحرمة البيعة دون أن تكونها. وما يعطيها تلك الحرمة إلا النص الصريح فيها على أنه مرحلة نحو الخلافة تسقط بإقامتها». [93]

يكتسي العقد أو العهد أو الميثاق الإماري طابعه القدسي لذى أعضاء الجماعة كيفما كانت مراتبهم. فالنصير (العضو المقبول من طرف الجماعة) يعاهد الله على نصرة الجماعة. وحينما يصير هجيرا، يعاهد أميره ثانية على نشر الدعوة. وحينما يصبح مجاهدا (عضوا كاملا مسؤولا) يعاهد أميره أمام الله على الجهاد من أجل الجماعة وإقامة الخلافة على منهاج النبوة. بناء على طابعه القدسي ذاك، يكون العقد الإماري عهدا إلاهيا بين المتعاقدين أو المتعاهدين و«الوفاء به مما يقرب إلى الله عز وجل واللعب به أفجر الفجور». [94]

يرتكز العهد الإماري على بنود واضحة ومحددة أجملتها جماعة العدل والإحسان في تسعة بنود تحدد وتضبط موضوع وكيفيات وطرائق التعاهد بين العضو وأميره :

- لا يجوز عقد إمارة قطرية جهادية-سياسية إلا بإجماع جمهرة القطر، وهم أهل السابقة والفناء والحظ من الله. وبما أن دار الإسلام أصبحت مقسمة إلى أقطار شبيهة بالجزر، فإن جاز استقلال كل أهل

---

93 - ياسين . ع ، المنهاج النبوي ، ص : 92 - 93 .
94 - المرجع السابق ، ص : 94 .

جزيرة بأمرهم عن الجزر الأخرى، فلا يجوز أن تكون في الجزيرة الواحدة جماعتان وأكثر ويسعى عقلاء المؤمنين وصالحوهم لتوحيد الصف وعقد إمارة يرضى عنها الله ورسوله والمؤمنون.

- يتم العقد على إقامة دولة إسلامية قطرية تسعى منذ قيامها لتوحيد المسلمين ودعم جهاد كل قطر حتى الخلافة.

- يكون كتاب الله وسنة رسوله دستور العمل ومرجع الخلاف باجتهاد المؤمنين جميعا وترجيح الأمير فيما تعذر فيه الوصول إلى إجماع أو شبهه.

- السمع والطاعة للأمير ومن ينوب عنه مع الشورى التي لا تلزم الأمير إلا مع إجماع مجلس الإرشاد أو شبه إجماعه، وهو إجماع وتصميم ثلاثي الأعضاء.

- السمع والطاعة في اليسر والعسر. فليس الجهاد في سبيل الله فسحة مريحة، ولا يحق للأمير أن يكلف المؤمنين فوق طاقتهم، هنا رحمة يجب على الأمير والمؤمنين أن يلينوا إلى ظلها عند وهج نيران العدو، وعند شدائد العقبات دون أن يتخذوها ذريعة للكسل والتواكل والميل إلى الإسترواح.

- السمع والطاعة في المنشط والمكره. تأتي ظروف حاسمة تفل العزائم ويقل المتطوع للمهمات الحاسمة، عندها يحق للأمير أن يعين رجلا أو رجالا للمهمات حتى ولو كان فيها الموت.

- المبايعة على «الأثرة علينا»، وهذا بند مهم جدا، ومعناه الالتزام بالصبر ولو حصل الاعتقاد بأن الأمير يتعامل بحيف وتفضيل.

- المبايعة على ألا تنازع الأمر أهله. لأن الرئاسة مما تحبه النفس ويزينه الهوى. وكل طموح للإمارة من أجل الإمارة طموح مرضي.

- المبايعة على عزل من ظهر كفره أو فسقه أو عجز كفاءته.[95]

إنها البنود التسعة التي تشكل عماد عقد الإمارة، بنود يقول عنها أمير جماعة العدل والإحسان «تسعة بنود علينا تنفيذها وعلى الأمير فيها وفي كل ما أوجب الله علينا أن يفي بالتزامه وهو واحد. أن يكون منا عضوا من كياننا نابعا من اختيارنا، يستشيرنا ولا يستبد به هواه فيستبد بنا (...) لا جماعة إلا بأمير ولا أمير إلا بجماعة وروح التنظيم الولاية بين المؤمنين محبة وتناصحا وطاعة» .[96]

إن العقد الإماري لحمة الجماعة وناظمها، وهو عقد أو عهد لن يلبث أن يتحول مع دولة الخلافة إلى بيعة. من مؤسسة الإمارة إلى مؤسسة الخلافة، ومن عقد الإمارة إلى بيعة الخلافة، ذاك والطريق الذي ترسمه جماعة العدل والإحسان مسنودا بقاعدتي السمع والطاعة للأمير والتعاهد معه على الموت في سبيل الله.

3/ الخلافة الوارثة.

تحدد جماعة العدل والإحسان رؤيتها للخلافة ولدولة الخلافة على منهاج النبوة التي تنشد إقامتها على أرض الأقطار الإسلامية، بتصورين إثنين. يتخذ الأول صيغة تصور مرجعي-نبوي والثاني صيغة تصور تحليلي-مفهومي :

- يجد التصور الأول سنده في حديث نبوي يعتبره مرشد الجماعة محور تفكير الجماعة ودليل خطواتها. إنه حديث رواه الإمام أحمد بن حنبل بإسناد صحيح عن حذيفة عن رسول الله قال : «**تكون النبوة**

---

95 - ياسين .ع ، المنهاج النبوي ص : 95- 98 .
96 - المرجع السابق ، ص : 98 - 99 .

فيكم ما شاء الله أن تكون، ثم يرفعها الله إن شاء أن يرفعها. ثم تكون ملكا عاضا. فيكون ما شاء الله أن يكون. ثم يرفعها إن شاء أن يرفعها، ثم يكون ملكا جبريا، فتكون ما شاء الله أن تكون ثم يرفعها إذا شاء أن يرفعها. ثم تكون الخلافة على منهاج النبوة. ثم سكت)). [97]

يستند عبد السلام ياسين إلى هذا الحديث في قراءة تاريخ الدولة والحكم في الإسلام حيث يقسم هذا التاريخ إلى المرحلة النبوية ومرحلة الخلافة الراشدة، فمرحلة الحكم العاض (المرحلة الأموية والعباسية) ثم مرحلة الحكم الجبري والتي تجسدها أنظمة الحكم الحالية، وأخيرا مرحلة الخلافة على منهاج النبوة والتي تعتبر جماعة العدل والإحسان نفسها موعودة بإقامتها وتشييدها. تتسم مرحلة الحكم العاض والجبري بغلبة وازع السلطان على القرآن والسيف على الفقه، والفتنة والشورى والعدل، وهو ما يستدعي حسب الجماعة إعادة إرساء القواعد من جديد، قواعد خضوع السلطان للقرآن، وإنجاز الغايات العدلية والإحسانية.[98]

أما التصور الثاني فيكثفه مرشد جماعة العدل والإحسان في كون المسار التاريخي للدولة في الإسلام، مسار انحراف أو انكسار تاريخي عرفته بنية الخلافة مع مقتل ثالث الخلفاء الراشدين الذي كان مدخلا للفتنة الكبرى.[99]

يظل فهم هذا الانكسار ومغزاه والمسار الذي ولده، وأشكال التفرقة بين المذاهب والشيع التي أنتجها، ضروريا في رأي عبد

---

97 – ياسين .ع ، نظرات في الفقه والتاريخ ، الطبعة الأولى ، 1989 ، ص : 7 .
98 – المرجع السابق ، ص : 10 – 11 .
99 – المرجع السابق ، ص27 .

السلام ياسين لفهم حاضر الأمة ومستقبها.[100] حاضر يفرض العمل والجهاد لأجل ترميم هذا الانكسار وتقويم ذاك الانحراف، ومستقبل مرسوم من طرف الوعد النبوي بالخلافة الموعودة. إن أمة المؤمنين أمة موعودة بالوراثة والاستخلاف في الأرض. مثلما أن أصحاب الولاية (أصحاب السابقة والفناء والحظ من الله) موعودون بالخلافة الآتية، الخلافة على منهاج النبوة.[101]

ليست الخلافة الوراثية خلافة توارثية على النمط الذي تأسست به في الملك الأموي العاض، أو تمارس به في الملك الجبري الحالي، بل إنها مبنية على الوراثة الروحية للنبي التي تشمل كل الداعين لله الجامعين العارفين المجاهدين. في هذا السياق يعترض عبد السلام ياسين على ما رسخته الآداب السلطانية من قواعد الخلافة والاستخلاف، وبالضبط قاعدة القرشية بما هي اشتراط للانتماء السلالي لآل البيت.[102]

يستثني عبد السلام ياسين شرط الذكورية بحكم انتمائه لمجال التشريع المحض، مثلما يعيد تأويل شرط القرشية بحكم كونه نتاج تأويل العلماء ليس إلا. فشرط النسب القرشي يعني لعبد السلام ياسين ما عناه للشيخ الأكبر ابن عربي : «إن قريشا التي يكون منها الأئمة ليست القبيلة، بل هي أمة الداعين إلى الله الجامعين القارشين».[103]

---

100 – ياسين .ع ، نظرات في الفقه والتاريخ ، مذكور سابقا ، ص : 27.
101 – ياسين .ع ، المنهاج النبوي ، مذكور سابقا ، ص : 19.
102 – بخصوص قاعدة القرشية ، أنظر :
– ابن خلدون ، ع ، المقدمة ، ج II، مطبعة مصطفى محمد ، مصر ، 1954 ، ص : 582.
– الماوردي ، أبو الحسن ، الأحكام السلطانية ، مذكور سابقا ، ص : 6 .
103 – ياسين .ع ، الإسلام غدا ، مذكور سابقا ، ص : 867 .

بهذه الكيفية يعمل أمير جماعة العدل والإحسان على تنقية شروط وقواعد الخلافة وإعادة تركيبها وتثبيتها في شروط ثلاث هي الكفاية الروحية الفكرية والعملية.[104]

يعادل شرط الكفاية الروحية ما يسميه عبد السلام ياسين بالميراث الروحي الذي يجعل الصلة بآل البيت غير معادلة للقرابة السلالية.[105] مثلما يقابل شرط الكفاية الفكرية بالمعرفة الجامعة بالشرع قرآنا وسنة واجتهادا وتاريخا، أما الكفاية العملية فيعادلها بالعمل الجهادي. وبذلك يرسي أمير جماعة العدل والإحسان الخلافة على منهاج النبوة على كفايات عوض صفات، مثلما يربط تلك الكفايات بأهدافها ومقاصدها وغاياتها المتمثلة في إرساء الخلافة الكاملة.

تهدف إعادة هيكلة عبد السلام ياسين لشروط وقواعد الخلافة الإسلامية في رفع الشرعية عن المتكآت التي تقوم عليها الأنظمة السياسية في الأقطار الإسلامية والقطر المغربي خاصة. ويمكن اعتبار مقومات البيعة والشرف المنطقتين الأكثر استهدافا. فإذا كان إسقاط عبد السلام ياسين لمبدأ القرشية يبطل مفعول الشرعية السلالية الشريفة بوصفها مستند شرعية الإمامة أو الإمارة الدينية، فإن نعت الأنظمة السياسية بأنظمة الجبر يبطل مفعول شرعية البيعة بوصفها مستند شرعية القيادة السياسية. يقول عبد السلام ياسين : «المبايعة أعطيك وتعطيني(...) وقد مسخت في زمن الفتنة حتى صارت بيعة من جانب واحد، بيعة من المسلمين تحت قهر السيف وخيلت من

104 – المرجع السابق، ص : 864 .
105 – ياسين .ع ، الإسلام غدا ، ص : 787 .

معناها السياسي». [106] نتيجة لذلك يفضل عبد السلام ياسين تعويض مفهوم البيعة الجبرية بمفهوم المبايعة الطوعية. إن المبايعة «رباط بين ذوي الذمم والصدق». [107] وهي «رباط واقعي رغم ذلك، فلا تكلف الإنسان فوق طاقته ولا ينتظر من الملتزمين خرق العادة فيما يلتزمون به، كان رسول الله الكريم يفتر الحماس وييسر سبل العمل». [108]

المبايعة طاعة وطواعية في الآن ذاته، وهي عقد وميثاق وعهد بواسطته يأخذ «المؤمن من عروقه التي بها يمسك وهي ذمته، فبطاعته وتطوعه تكون مركزية الطاعة هي الدفع والاستمرار والعمل معا». [109]

بهذه المعالم يرسم عبد السلام ياسين طوبى جماعته حول الخلافة والإمامة الموعودتين، على نفس شاكلة رسمه لإيديولوجويا جماعته وهو يعيد قراءة تاريخ الدولة والحكم في الإسلام، مقدما بذلك لجماعته وللمجتمع وللدولة جماعة سياسية-دينية قربانية بامتياز، يشكل بناؤها التنظيمي مرتعا لاعتلاء الأمير-المرشد عرش الإمارة القطرية الممهدة للخلافة. مثلما تنبني علاقاتها على عقد إماري مستبطن ومعلن للعهد الإلاهي الذي يجعل العضو مريدا مضحيا وشهيدا، والجماعة مؤسسة لصناعة التضحية بها هي طلب الموت. كل ذلك يلفه ويؤطره الوعد النبوي المبشر بالخلافة القادمة والإمام المجدد المنتظر، إنها البطانة المتخيلة التي تؤطر الفعل السياسي-الديني وتجعل مساره المستقبلي عودة إلى نقطة البدء.

---

106 - المرجع السابق ، ص : 194 .
107 - المرجع نفسه ، ص : 204.
108 - نفس المرجع ، ص : 205.
109 - نفس المرجع ، ص : 823.

خلاصة

في باب التنظيم، وإذا ما نظرنا إلى جماعة العدل والإحسان من زاوية مريدها، يمكننا القول، إنها جماعة المريد-المضحي لأجل جماعته وطوباها الموعودة، وإذا ما نظرنا إليها من زاوية أميرها، فيمكننا القول بأنها جماعة المضحي باسم جماعته لترسيخ الوعد القدسي وتجسيده في التاريخ. إنها مؤسسة سياسية-دينية قائمة على مؤسسة الشهادة من حيث هي طلب قبلي واستعداد مسبق للموت وذلك لأجل إقامة مؤسسة الخلافة الوارثة والموعودة.

أما من حيث بناؤها الإيديولوجي، فيمكننا القول بأنها جماعة سياسية-دينية قائمة على رفع الحدود والفواصل بين زمن الفتنة الأول والزمن السياسي الحالي، ومن تم إرساء الوصل بين زمن الحكم العاض الأول وزمن الحكم الجبري الحالي، وهو ما جعلها تستعيد رغما عن التاريخ نمط الخلافة الراشدة الأول في صيغة الخلافة القادمة والآتية مستقبلا.

يشكل رفع الحدود بين المتخيل الديني والطوبى السياسية، بين التاريخ والإيديولوجيا، العضو السياسي ومريد الطريقة، الشيخ الولي والأمير المرشد، الولاية الصوفية والقيادة السياسية، أسس رفع الحدود ومحوها بين التضحية والقتل، أي بين النظام الرمزي والنظام السياسي. إن تشغيل الجماعة لخطاطة الشيخ والمريد الصوفية قادها إلى إفراغ هاته الخطاطة من بعدها الصوفي- الرمزي وشحنها حتى

العظم بالبعد السياسي- الجهادي الذي تتحول معه تضحية المريد الكاملة لأجل شيخه، إلى تضحية مطلقة لأجل تنفيذ وتطبيق أوامر الشيخ-الأمير. إن العبور بتضحية المريد بإرادته وأسرته ونمط عيشه السابق، من مستوى تلقي إشارات الشيخ وحفظ أقواله وكراماته، إلى مستوى تلقي الأمر وتنفيذه ينشئ المعادلة بين التضحية والقتل مثلما يعادل قول الشهادة مع الموت.

بسماتها تلك، والتي تصب في بعد نفي الشرعية الدينية السياسية عن «أحكام الجبر» وعدم الاعتراف بأحقيتهم في ولاية المؤمنين، تضع جماعة العدل والإحسان نفسها في قائمة ما ينعته الباحث محمد طوزي بالحقل المضاد للحقل الديني-السياسي الرسمي. [110] إنه ما عبر عنه عبد السلام ياسين بكون جماعته لا تعارض فقط النظام السياسي بل تعصاه.

لكن هل يجعل هذا الموقع المضاد الذي تشغله الجماعة، مشروع الجماعة السياسي-الديني خارج الثوابت التي حكمت وتحكم الحقل السياسي-الديني الإسلامي؟

إن مواصفات الأمير-الخليفة المرتقب والموعود. وكذا مواصفات الخلافة الوارثة والمنشورة لا تغادر نطاق دائرة إرساء نظام حكم متجذر في الواحدية (واحدية الأمير-الخليفة) والتيوقراطية (الدعوة أساس الدولة أو وازع القرآن يضبط وازع السلطان)، والدينية (الاستخلاف الذي يجعل الدولة شأنها دينيا) والقدسية (قدسية الخلافة وعقدها أو عهدها وميثاقها).

---

110 - إنها الفكرة التي تنبني عليها أطروحة الباحث المغربي محمد طوزي والموثقة ضمن أطروته لنيل دكتوراه الدولة المذكورة سابقا .

خلاصة عامة

قد يتساءل القارئ على ضوء متابعته لمتغيرات المجال الديني السياسي المغربي وكذا لمتغيرات وتحولات العالم المحيط، عن مدى فعالية معطياته وخلاصاته في متابعة وفهم ما يجري الآن؟ مثلما قد يحدث نفسه ساخرا، هل أصبحت السوسيولوجيا مثل القانون لا تأتي سوى بعد حدوث الجريمة؟ هل اهتمام البحث السوسيولوجي بالمستمر على حساب المتغير جعله هو الآخر ضحية فخ الإشكالية التي أنجبها وهو يستقرئ وقائع ومعطيات المجتمع المغربي؟

أليست السوسيولوجيا مطالبة الآن أكثر من أي وقت مضى بمتابعة الراهن في راهنيته؟ وإلى أي مدى ستظل حبيسة المعطى التاريخي المادي والثقافي-الرمزي؟ ألم ينتج المجتمع المغربي ما يكفي من المتغيرات التي تجعله أهلا لقراءة الحاضر بالحاضر، ومن ثم رسم معالم السيرورات والصيرورات المستقبلية؟

لقد شكل مفهوم الثورة، مع نهاية ستينات وبداية سبعينات القرن الماضي مدخل الفعل المفكر والسياسي لتغيير المجتمع والدولة، ومن ثم مطابقتهما مع الحاضر الإنساني، مثلما سيشكل مفهوم القومة الإسلامي مع بداية الثمانينات من نفس القرن، مدخل التفكير الديني السياسي الإسلامي لتغيير الدولة والمجتمع ومطابقتها مع الحاضر الموعود.

الثورة لم تنجز، والقومة لم تحقق، واقتحام العقبة وتحرير الأرقاب لم يتم، موازاة مع أفول طوبى التغيير الكلي والجذري، لم تتخل الدولة بالمغرب عن مصادر شرعيتها التاريخية والعرفية، وعن مؤسساتها الدينية السياسية العتيقة. بل ستكرس حضورها السلالي والشريفي، وستغرس تمظهراته الطقوسية في جميع المشاهد المجتمعية. بهاته الكيفية ستنتصر الاستمرارية على التغيير، وسيهيمن النسق الثقافي على القيم السياسية العقلانية الحديثة، وسينشر الماضي ظلاله الوفيرة على الحاضر، وبصيغة أخرى، ستتمكن الاستمرارية من تلوين كل متغيرات المجتمع بلونها. وهو ما لم يسمح للمجتمع بتحقيق انتقالاته الكبرى، مثلما لم يسمح لمكونات الحقل السياسي والحقل الديني-السياسي بإنتاج بنيات وقيم وأفعال جديدة.

لقد اعتقد باحثون كثر، أن بروز وظهور جماعات دينية سياسية بالمغرب ينذر بانشطار الحقل الديني السياسي، مثلما يهدد نواته الصلبة ممثلة في إمارة المؤمنين، ويعلن إثر ذلك ميلاد حقل ديني سياسي مضاد. وقد شكلت جماعة العدل والإحسان بمواقفها الرافضة لأي اندماج مراقب في الحقل السياسي، وبكيفيات وسبل انغراسها في فضاءات المجتمع سند تلك التوقعات والاعتقادات. لكن وبعد أكثر من عشرين سنة من ذاك الظهور المنظم، لم يحدث شيء من ذلك، وظل الحقل الديني قائما ومسنودا بقيمه ومؤسساته، وقادرا على استيعاب متغيراته وإعادة ترتيب منابع شرعيته وقوته.

لا يتعلق الأمر هنا بدعاية متسترة لقوة الحقل الديني السياسي الرسمي، أو عماء مقصود تجاه قوة ودرجات حضور هاته الجماعات

الدينية السياسية، بل بعيدا عن هذا وذاك إشارة إلى ضرورة الانتباه للعلل خارج علاقات القوة والضعف القصيرة المدى وذات الطابع الأفقي. إن قيم الشرعية المشغّلة من طرف مكونات الحقل الديني السياسي بما فيها تلك التي ترفض الانخراط داخل هذا الحقل، تجد منبعها في النسق الثقافي لا السياسي، كما أن قوة مؤسساتها الموجهة واستراتيجيات عملها تنهل مفعولها من التاريخ أكثر منه من المجتمع. الأمر الذي يفضي إلى ما عملنا على إظهاره طيلة هذا المؤلف في صيغة هيمنة الاستمرارية على المتغير.

فهل يتعلق الأمر بقسمة وقدر لعينين؟

لقد أفضت هيمنة الاستمرارية على التغيير، وسيادة قيم النسق الثقافي العميقة وامتدادات التاريخ في المجال السياسي والديني إلى تشبع الحزب السياسي المغربي واستدخاله لقيم وعلاقات وآليات اشتغال الزوايا مثلما ستضع نفس الهيمنة والسيادة والامتدادات الجماعات الدينية السياسية من مثل جماعة العدل والإحسان، أمام تحول بمسارين، أولهما مستبعد على الأقل في حدود دوام شيخها الحالي، والثاني وارد وحاصل :

• **مسار التحول إلى حزب سياسي على شاكلة ما هو وجود حاليا،** وهو مسار مستبعد في رأينا للأسباب التالية :

– طول مدة تشبث الجماعة بموقفها الرافض للانخراط السياسي داخل المجال السياسي السائد.

– رفض الجماعة لقواعد الحقل السياسي وعدم اعترافها بشرعية مكوناته.

- تشبث الجماعة بمشروعها العدلي والإحساني القائم على العمل لأجل بناء دولة الخلافة، لا بناء تنظيم سياسي أو جماعة دينية سياسية مضافة أو معارضة. إن استبعادنا لمسار التحول هذا على الأقل في حدود استمرارية إرشاد ومشيخة عبد السلام ياسين ناتج عن كون حصوله لن يضيف جديدا إلى المسار الذي قطعه حزب العدالة والتنمية وهو يتحول من جماعة إلى حزب سياسي من جهة، ومن جهة أخرى سيكون نهاية لمسار جماعة العدل والإحسان وبداية لمسار جديد وإن بنفس الوجوه والأشخاص.

• **مسار التحول إلى زاوية جديدة** : وهو المسار الذي تنحو منحاه الجماعة بوعي أو عن غير وعي، تحت ظل طول مدة بقائها في نفس الوضع التنظيمي والإيديولوجي، وكذا تحت ظل تسارع المتغيرات المحيطة بها محليا ودوليا.

نقصد بالزاوية الجديدة بناء تنظيميا دينيا سياسيا :

- يرفض حمل اسم الزاوية أو الطريقة ويفضل عوضها اسم الجماعة أو الجمعية، بالرغم من أنه يسلك مسلك الزاوية ويستهلك قيمها ويشغل أسسها التربوية.

- ممحورا حول الشيخ المرشد من حيث كونه مرجعا روحيا، أي نموذجا سيريا، ومرجعا معرفيا، أي صاحب الأعمال والتآليف المؤطرة والموجهة لجماعته.

- معتمدا في تعليم ونشر الدعوة على الإنتاج المكتوب والمحاضرات والمواقع الالكترونية ومرسخا لأسلوب الاستدلال والحجاج عوض الشحن والحفظ والترديد فقط.

- مستثمرا لمعطيات العلم والتقنية في شرح ودعم المعطيات الدينية تشريعية كانت أو عقدية.

- منفتحا في تدعيم موارده البشرية على فئة النساء.

- مركزا في إعادة التنشئة الاجتماعية للشباب والنساء على الشارات المميزة والموحدة، من مثل اللباس والالتحاء وذلك قصد خلق الإحساس بالعيش في مجتمع جديد وبهوية مضادة.

- واصلا الجسر بين البعد الفردي التربوي والروحي والفعل السياسي لأعضاء جماعته ومتجاوزا لتعارضهما التقليدي.

إن دوام جماعة العدل والإحسان في ظل عدم بناء دولة الخلاقة وتحقيق طوبى الخلافة الراشدة والموعودة، يجعل تحولها إلى زاوية جديدة مآلا تصب فيه كل مؤشراتها الحالية. هذا التحول إلى زاوية جديدة تسنده وتغذيه في رأينا تحولات كبرى يمكن تكثيفها في تحولين مترابطين ومتصلين :

- **تحول في أدوات إنتاج طوبى العالم الواحد والموحد :**

لقد تميزت الفلسفة عن باقي أشكال المعرفة النظرية الأخرى بإنشاء تصورات عن العالم كانت مؤدياتها في كثير من الأحيان تشكيل ملامح طوبى العالم المثالي. وقد شكلت المفاهيم والتصورات أدوات إنتاج تلك الطوبى. ولأن الفيلسوف ليس من مهامه إنجاز تلك الطوبى على أرض الواقع، فقد تحمل رجال السياسة منذ منتهى القرن الثامن عشر مهمة إنجاز وتحقيق طوبى العالم حيث يشكل العدل والمساواة والأخوة... إلخ قيم ومعايير العيش الإنساني.

«لقد أول الفلاسفة العالم بينما الواجب تغييره». إنها مهمة رجل السياسة المسنود بتنظيم سياسي ذي امتدادات أممية وإيديولوجيا ذات صلاحية عمومية وطبقات متحدة على المستوى العالمي. بفضل هذه المقومات يتم إنجاز الثورة بوصفها مدخل بناء العالم الواحد والموحد والمتجانس.

لم تستطع الثورات المنجزة على امتداد العالم من إنجاز طوبى العالم الواحد والموحد بجميع تسمياته ومسمياته، بل إن انقلابا حصل في المعادلة. فطوبى العالم الواحد والموحد أصبحت الآن قائمة وهي ما يشكل مدخل تغيير العالم وإعادة بنائه ارتكازا على أدوات إنتاج جديدة تكثيفها في مقومات ثلاث :

- عولمة المعلومة بعد معالجتها وذلك عبر عولمة تكنولوجيا الاتصال.

- عولمة قوانين السوق الاقتصادية المضادة للحواجز والحدود القطرية.

- ترسيخ عقلانية المقاولة العابرة للقارات بوصفها نموذج كوني للفكر والعمل.

إنها الأدوات الجديدة المرسخة والمجسدة لطوبى العالم الواحد والأوحد على المستوى الميداني، والتي تختصر القول في تحولات العالم الحاصلة الآن. تلك التحولات التي تشكل إحدى أسس التحولات الجذرية في مفاهيم وطرق عمل واستراتيجيات الجماعات السياسية الدينية الإسلامية.

• **تحول في بنيات وطرق عمل الجماعات الدينية السياسية.**

ويتجسد في :

- بروز وظهور جماعات حركية جهادية وقتالية حربية على امتداد جغرافية العالم، تعتمد العمل السري وتتبنى إستراتيجية العنف المدمر والمبني كلية على تنفيذ الفتوى لا نشر الدعوة. هذا البروز العددي والحركي يرسم خطا فاصلا بين الجماعات الدينية السياسية التي تأسست على نشر الدعوة ونشدان بناء الدولة والجماعات الجديدة التي تعتمد تنفيذ الفتوى ونشدان بناء الأمة الكونية عن طريق عنف مميز بعدم استهدافه لمؤسسات أو قوانين أو دول بعينها. إنه العنف في أقصى أشكال فظاعته بسبب عدم تمييزه بين الأفراد والجماعات وأقصى أشكال فظاعته بسبب انتهاكه للحق في الحياة، وجهنميته بحكم حرقه للأجساد، وعدميته بحكم عدم عرضه لمطالب معينة، أو بسطه لمنطقة تفاوضية مع من يفترض أنهم أعداؤه المستهدفون. وهو عنف رمزي بحكم استهدافه للثقافات المحلية بتعبيراتها اللغوية والسلوكية والطقوسية. بناء على ذلك لم يعد الجهاد رهينا بتدمير الدولة القطرية. بل أصبح محكوما بأسطورة الإسلام الذي لا أرض أو وطن له. فالأرض كلها لله وهي موطن الجهاد لأجل إرساء الأمة الإسلامية الكونية. لا تملك الأمة المنشودة موطنا مجاليا محددا، بل إن موطنها الفعلي والحالي هو المواقع الالكترونية والتي تسمح لها بتجاوز حدود الهويات اللغوية والإثنية والمجالية والثقافية. أما رجالها فمجاهدون رحل، عابرون للقارات والأجناس والأوطان، ومستغلون للعدة التكنولوجية التواصلية المتطورة، سواء على مستوى الدعم المالي واللوجيستيكي، أو على

مستوى التكوين المعرفي والعسكري، أو بناء وترسيخ التضامنات الجديدة، أو الإستقطاب والتواصل.

سيرسخ اعتماد هاته الوسائل التكنولوجية الدقيقة المجاوزة السريعة لآليات اشتغال الجماعات الدينية السياسية القائمة، فالاستقطاب لن يعود معتمدا على المسجد والحي والعائلة والعلاقات المباشرة فقط، مثلما لن يخضع لطقوس العبور المعهودة، بل إن زيارة المواقع الالكترونية وربط الاتصالات عن بعد ستمكن من التعرف على شروط ومواصفات الانخراط، واكتساب التكوين الملائم. كما أن مواقع الالتحاق بالميدان القتالي وكذا مواقع اكتساب مهاراته لم تعد من الأسرار المحفوظة. وبسبب ذلك ستدخل المشيخة التقليدية والتي تتطلب سبقا في الإسلام ومعرفة موسوعية، ومسارا حياتيا غنيا، لحظات أفولها، مثلها في ذلك مثل الدعوة القائمة على نشر الكتاب، وقراءة المكتوب قصد تملك مفاصل الشريعة والعقيدة بكل شروحاتها وحواشيها. لن يعود التنظيم مبنيا بكيفية ممركزة حول زعيم أو مرشد واحد أحد. بل إن مراتب الإمارة ستصبح أفقية كذلك لا تدخل في معاييرها السن أو العرق أو اللغة أو كم وكيف المعرفة الشرعية. فالمعرفة العامة وقوة الإرادة ثم مهارة التنفيذ والإقدام ستصبح معايير إعلان الإمارة هنا وهناك.

إنها المتغيرات الجديدة والتي تضع الجماعات الدينية القائمة منذ منتهى سبعينات القرن الماضي أمام مسارين حياتيين، إن لم تكن راغبة في الانقراض، مسار التحول باتجاه البنيات السياسية الحزبية القائمة، أو مسار التحول إلى زوايا جديدة، أي إلى بنيات وسطية بين الزاوية التقليدية والحزب السياسي الموجود، مثلما تضع الباحث

السوسيولوجي أمام مجوعة من الأسئلة والقضايا البحثية التي تنتقل بفضلها السوسيولوجيا من إشكالية الاستمرارية والتغير إلى قراءة المتغير بالمتغير. أسئلة وقضيا نوردها كالتالي :

□ **الإسلام والعولمة :**

- ماذا يعني الإسلام اليوم؟
- ما هي حوامله وآفاقه؟
- الإسلام والانترنيت.
- الإسلام والزمن والتاريخ واللغة والهوية؟...

□ **متكآت الجماعات الدينية القتالية :**

-الأمة والمتخيل والافتراضي.
- الجهاد ومتخيل الوعد الإلاهي.
- التنظيم بين الديني والحربي.
- مضامين وقنوات التكوين.
- سوسيولوجيا الإمارة الدينية.

□ **التدين والمجتمع :**

- الإسلام القتالي والتعبيرات والثقافات المحلية.
- الفتاوى الاجتماعية.
- الشعائر الدينية والمظاهر الاجتماعية...



أعضاء مجلس إرشاد جماعة العدل والإحسان



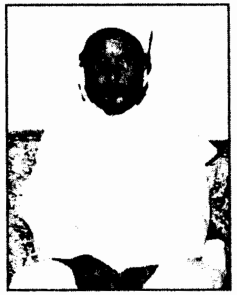
الأستاذ عبد السلام ياسين خبير
تربوي بوزارة التعليم سابقا
مرشد جماعة «العدل والإحسان»



الأستاذ محمد العلوي
مرشد تربوي



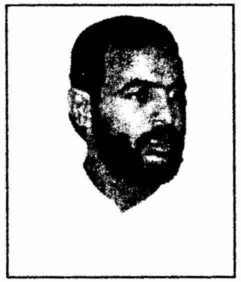
الأستاذ محمد بشيري مفتش ممتاز بالتعليم الثانوي



الأستاذ محمد العبادي
أستاذ بالثانوي



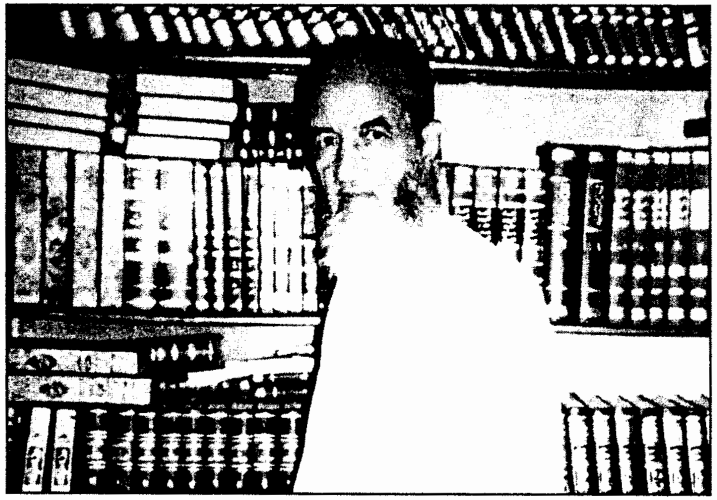
الأستاذ فتح الله أرسلان
أستاذ للغة العربية بالثانوي



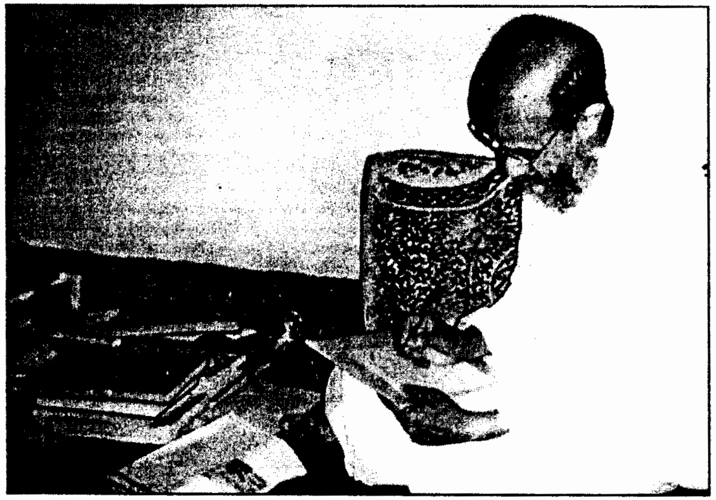
الأستاذ عبد الواحد المتوكل، أستاذ للغة الأنجليزية بالثانوي



الشيخ عبد السلام ياسين، مرشد جماعة العدل والإحسان



الشيخ عبد السلام ياسين تحت الإقامة الإجبارية



الشيخ عبد السلام ياسين تحت الإقامة الإجبارية

لائحة المراجع

باللغة العربية :

الكتب:

- القرآن الكريم .
- **ابن تيمية ، تقي الدين** ، «السياسية الشرعية في إصلاح الراعي والرعية» ، دار الكتاب العربي ، الطبعة الثانية ، 1951
- ابن خلدون عبد الرحمان ، "المقدمة" ، طبعة مصطفى محمد ، مصر ، 1954 .
- **ابن هشام** ، "السيرة النبوية" ، سلسلة تراث الإسلام ، د .ت .
- **ابن كثير** ، "قصص الأنبياء" ، تحقيق د .**مصطفى عبد الواد** ، دار إحياء الكتب العربية ، 1408 هـ .
- **ابن كثير** "تفسير القرآن العظيم" ، دار الفكر ، بيروت ، د .ت .
- **ابن العربي ، محيي الدين** ، "الفتوحات المكية" ، دار صادر ،بيروت ، د .ت .
- ابن العربي ، "فصوص الحكم" ، تحقيق عبد الباقي مفتاح ، دار القبة للنشر ، 1997 .
- ابن زيدان ، عبد الرحمان ، "إتحاف أعلام الناس بجمال أخبار حاضرة مكناس" ، الطبعة الثانية ، 1990 .
- **الأشعري** ، **الحسن** ، "جرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري" ، دار الشرق ، د .ت .
- **الحسن** ، **البنا** ، "مجموعة رسائل الإمام الشهيد" ، المؤسسة الإسلامية للنشر ، 1984 .
- **النيسابوري** ، **إبراهيم** ، "قصص الأنبياء" ، المكتبة الثقافية ، بيروت ، د .ت .

- الخطيبي ، عبد الكبير ، "النقد المزدوج" ، منشورات عكاظ ، 1990 .
- **الحوفي ، أحمد محمد** ، "الجهاد" ، منشورات المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية ، مصر ، 1970 .
- **حمودي ، عبد الله** ، "الشيخ والمريد" ، ترجمة عبد المجيد جحفة ، الطبعة الأولى ، دار توبقال ، 2000 .
- ماركس-أنجلز ، "نصوص حول الدين" ، ترجمة ياسين الحافظ ، دار الطليعة ، بيروت 1981 .
- **ياسين ، عبد السلام** ، "الإسلام بين الدعوة والدولة" ، مطبعة النجاح الجديدة ، الطبعة الأولى ، 1392هـ .
- » » » ، "الإسلام غداً" ، مطابع النجاح الجديدة ، البيضاء ، 1973 .
- » » » ، المنهاج النبوي ، تربية ، زحفا ، وتنظيما "الطبعة الثانية ، د .ت ." .
- » » » ، "مقدمات في المنهاج" ، الطبعة الأولى ، البيضاء ، 1989 .
- » » » ، " محنة العقل المسلم بين سيادة الوعي وسيطرة الهوى" ، الطبعة الأولى ، الرباط ، 1994 .
- » » » ، "نظرات في الفقه والتاريخ" ، الطبعة الأولى ، 1989 .

الأطروحات :

- **زاهي نور الدين** ، آليات التحول والانتقال من الزاوية إلى الحزب في المجتمع المغربي ، تحت إشراف د . حليم عبد الجليل ، جامعة سيدي محمد بن عبد الله ، فاس ، 1992 .

المقالات :

- **الزاهي ، نور الدين** ، البعد الرمزي للنص الطقوسي ، الملحق الأسبوعي لجريدة الاتحاد الاشتراكي ، 18 نونبر ، 1995 .

- » » » ، المتخيل الرمزي لليلة الكناوية ، الملحق الثقافي لجريدة الاتحاد الاشتراكي ، ع : 526 ، 1997 .
- » » » ، "المسرحية الطقوسية» ، الملحق الثقافي لجريدة الاتحاد الاشتراكي ، ع :532 ، 1997 .
- **بنسلامة ، فتحي** ، الطلاق الأصلي ، ضمن كتاب ، «لغات وتفكيكات في الثقافة العربية» ، ترجمة عبد الكبير الشرقاوي ، دار توبقال للنشر .
- **النفيسي ، عبد الله فهد** ، الإخوان المسلمون في مصر ، ضمن كتاب «الحركات الإسلامية رؤية مستقبلية وجماعية » ، دار البراق للنشر ، 1999 .
- **الديوري ، عبد الحي** ، شعائر ، «المجلة المغربية للاقتصاد والاجتماع» ، ع : 7 ، 1984 .
- **دادون ، دوغ** ، الإسلام والمقدس ، «مجلة مواقف» ، ع : 65 .
- **ديدييه ، روجه** ، طريق المقدس بين المتمرد والمخلص ، «مجلة مواقف ، ع : 65 .
- **غبيل ، جوزيف** ، الإيديولوجيا ، ضمن كتاب ، تساؤلات الفكر المعاصر» ، ترجمة محمد سبيلا ، دار الأمان ، 1987 .

الوثائق:

- رسالة الإسلام أو الطوفان ، www.yassine.net
- رسالة القرن في الميزان ، www.yassine.net
- رسالة إلى من يهمهم الأمر ، www.yassine.net
- يوم المؤمن وليلته ،
- موجز عن حياة الأستاذ عبد السلام ياسين
- توضيحات
- جريدة الصبح ،
- جريدة الخطاب
- مجلة الجماعة .

المراجع باللغة الفرنسية

- **Ansar (P)**, *Les sociologies contemporaines*, ed. seuil, 1990.
- **Aouttah (Ali)**, "*Anthropologie du pèlerinage et de la sainteté dans le maraboutisme marocain*", Rev.Ibla, n°175, 1995.
- **Bataille (G)**, *La part maudite*, ed. Minuit, 1967.
- **Bataille (G)**, *Erotisme*, ed.U.G.f, 1965.
- **Bataille (G)**, *Théorie de la religion*, Gallimard, 1973.
- **Belmary (G)**, "*Le sacrifice d'Isaac, une lecture psychanalytique entre Judaïsme et christianisme*", Rev. Pardès, n° 22, 1996.
- **Benslama (F)**, "*Le sacrifice en Islam*", Rev. Pardès, n 22, 1996.
- **Bourdieu (P)**, *Le sens pratique*, ed. Minuit, 1980.
- **Bourdieu (p)**, "*Le marché des biens symbolitiques*", L'année sociologique, n22, 1973.
- **Boyer (R)**, *Anthropologie du sacré*, ed. Mentha, 1992.
- **Bauch (J.C)**, *La philosophie religieuse de Kant*, ed. Montaigne, 1968.
- **Brunel (R)**, *Essai sur la confrérie religieuse des Aïssawa au Maroc*, Afrique-Orient, 1986.
- **Caillois (R)**, *L'homme et le sacré*, Gallimard, 1950.
- **Castoriadis (C)**, *L'institution imaginaire de la société*, Seuil, 1975.
- **Cassirer (E)**, *La philosophie des formes symboliques*, ed. Minuit, trad. J. Lacoste, 1972.
- **Chabel (M)**, *L'imaginaire arabo-musulman*, P.U.F, 1993.
- **César (E)**, "*Survivances de l'ancien Orient dans l'Islam*", Studia-islamica, 1957.
- **Chelhod (J)**, *Structures du sacré chez les arabes*, Maison-neuve et Larose, 1964.

- **Doutté (E)**, *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*. Alger, 1909.
- **Doutté (E)**, *Marrakech, Alger*, 1905.
- **Douté (E)**, *Les Aïssawa*, imp. Martin Frères, 1990.
- **Dozy (R)**, *Essai sur l'histoire de l'islamisme*, Paris, Maison-neuve, 1879.
- **Durkheim (E)**, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Livre de poches, 1991.
- **Eco (E)**, *Sémiotique et philosophie de language*, P.U.F, 1988
- **Eliade (M)**, *Le sacré et le profane*, Gallimard, 1965.
- **Eliade (M)**, *Aspects du mythe*, Gallimard, 1963.
- **Eliade(M)**, *Initiations, rite, sociétésecrètes*, Gallimard, 1959.
- **Freud (S)**, *Totem et Tabou*, Payot, 1984.
- **Freud (S)**, *L'avenir d'une illusion*, P.U.F, 1971.
- **Dargon (R)**, *La geste d'Ismael*, Librairie Droz, 1981.
- **Deheusch (L)**, "*Introduction à une ritologie générale*", in, Anthropologie appliquée, Payot, Paris, 1971.
- **Deheusch (L)**, *Le sacrifice dans les religions africaines*, Gallimard, 1986.
- **Didier (H)**, "*Le sacré selon l'Islam*", in, Corps et Ecrits, n° 2, 1982.
- **Drague (G)**, "*Sciences de l'homme et islam spirituel*", Mélanges offerts à Henry Corbin, ed. par Seyyed Hossein has, Tehran 1977.
- **Geertz (C)**, *Bali, interprétation d'une culture*, trad. D. Pauline et L. Evrard, N.R.F, Gallimard, 1973.
- **Girard (R)**, *des choses cachées depuis la fondation du monde*, ed. Grasset et fasquette, 1978.
- **Hammoudi (A)**, *Victime et ses masques*, ed. Seuil, 1988.
- **Hammoudi (A)**, "*Sacrifice et représentation du divin*", Colloque de Cerisy, 1980.

- **Leiris (M)**, *La possession et ses aspects théâtraux chez les etuiopiens de Gondar*, ed. le Sycomore, 1980.
- **Maffesoli (M)**, *La violence totalitaire*, P.U.F, 1979.
- **Makarius (L.Levis)**, *Le sacré et la violation des interdits*, Payot, Paris, 1974.
- **Mauss (M)**, *Sociologie et anthropologie*, P.U.F, 1950.
- **Mauss, M, Hubert**, "*Essai sur la nature et les fonctions du sacrifice*", Œuvres I, Paris, 1968.
- **Nietzche (F)**, *Le gai savoir*, trad. P. Klossowski, ed. 10, 18, 1957.
- **Ricoeur (P)**, *Du texte à l'action, essai d'herméneutique*, Esprit-seuil, 1986.
- **Ricoeur (P)**, *De l'inerprétation*, Seuil, 1965.
- **Royssa (F)**, *Pèlérinages au Maroc, fête, Politique et échange dans l'islam pomulaire*, ed. IEN, Paris, 1991.
- **Sossie (A)**, "*La hadra des Issawa, cérémonie religieuse où spectacle*". An Af. Nord, 1984.
- **Strauss (C.L)**, *Totémisme aujourd'hui*, P.U.F, 19969.
- **Tilliete ( )**, "*Faut-il laisser le sacré aux ethnologues ?*" in, Corps et Ecrits, n 2, 1982.
- **Touraine (A)**, *La reproduction de la société*, ed. Seuil, 1973.
- **Touraine (A)**, *Pour la sociologie*, ed. seuil, 1974.
- **Touraine (A)**, *La voix et le regard*, Paris, Seuil, 1978.
- **Tozy (M)**, *Champs et contre champs politico-religieux au Maroc*. Thèse de doctorat.

فهرست

الفصل الثالث: **الطقوسي والسياسي**

المقدس والمجتمع

تتسم علاقة المقدس بالمجتمع بالمغرب داخل السياق الذي اشتغلنا فيه بتوسط العنف. عنف تشكل التضحية بأسسها الدينية والمتخيلة وبتجلياتها الطقوسية والسياسية، شكل انطراحه ونموذج حله وإيقافه.

فالإمام المصلي (أمير المؤمنين) يستحضر البركة والوراثة الروحية المجاهدة إلى جانب الشرف السلالي، مثلما يستحضر الإمام المضحي (أمير ومرشد الجماعة) البركة والشرف السلالي إلى جانب الوراثة الروحية المجاهدة، ويستحضر شيخ الطريقة الشرف السلالي والوراثة الروحية المجاهدة إلى جانب البركة، وهو ما يجعلهم جميعا متجذرين في نفس مراتع ومناهل الشرعية، لكن هذا الجدع المشترك المرسخ للاستمرارية ينتج متغيراته عبر آليتي التراتب والسيطرة التي يمنحها كل طرف لإستراتيجيته الموجهة وقيمته المنتجة للشرعية ومؤسسته المشرعة والمنفذة، وهو ما يجعل توتراتهم في العلاقة بالمجتمع والجمهور هي نفسها توترات الحقل الديني السياسي ذاته سواء في امتداداته التاريخية العمودية أو تجلياته المجتمعية الأفقية



Tableau de l'artiste allemand
Hans Werner GEERDTS

ISBN 9981-25-767-2

9 789981 257672